

توضيح

أبراهيم التوحيدة

(الجزء الثاني)

• حادثة أبي حيان

• التوحيد وإشكال الصوت

• اللغة والعجز

• منطق السلطة

• تحولات حديث الوعي

• حوار العقل وسؤال الحرية

• فلسفة السؤال والتساؤل

• المتحاورات، وتعدد الأصوات

• تمرد الحاكم والمحكوم

• المشافهة والكتابة

• المجالسيات والمقامات

• تمارين الصداقة

الجزء الثاني

الرابع عشر

العدد الرابع

شباط ١٩٩٦

فصول

مجلة النقد الأدبي

مجلة علمية محكمة

مكتبة جامعة مصر
بنها ديرة المخطوطات



مركز بحوث ودراسات علمية

أبوحيا التوحيد

الجزء الثاني



تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

فصول



رئيس مجلس الإدارة: مهير سرهان

رئيس التحرير: جابر عصفور

نائب رئيس التحرير: هادي وصفي

الإشراف الفني: سعيد المسيري

مدير التحرير: حسين همودة

التحرير: حسام شماته

ناظرة فني

مكتبات: أمال صلاح

صالح راشد

مركز تحقيق وتطوير علوم عربي

• الأسعار في البلاد العربية:

الكويت ١٧٥٠ دينار - السعودية ٣٠ ريال - سوريا ١٣٣ ليرة - المغرب ٥٥ درهم - سلطنة عمان ٣ ريال
العراق ٢ دينار - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - البحرين ٣ دينار - الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال - الأردن ٢ دينار - ك
٣٠ ريال - غزة/ القدس ٢٥٠ دولار - تونس ٥ دينار - الإمارات ٢٧ درهم - السودان ٦٧ جنيه - الجزائر ٤
دينار - ليبيا ١٧ دينار - مصر / أبو ظبي ٣٠ درهم.

• الاشتراكات من الداخل:

من سنة (أربعة أعداد) ١٢٠٠ قرشاً + مصاريف البريد ٢٨٠ قرشاً، ترسل الاشتراكات بحالة بريدية حكومية.

• الاشتراكات من الخارج:

من سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد - ٢٤ دولاراً للهيئات، مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية -
بماثل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا - ١٦ دولاراً).

• ترسل الاشتراكات على العنوان التالي:

مجلة (فصول) للهيئة المصرية العامة للكتاب - شارع كورنيش النيل - بولاق - القاهرة ج. م. ع.

• الإعلانات: يعلق عليها مع إدارة المجلة أو مندوبيها المعتمدين.

السعر: ثلاثة جنيهات

أبو حيان التوحيدي

الجزء الثاني

• في هذا العدد

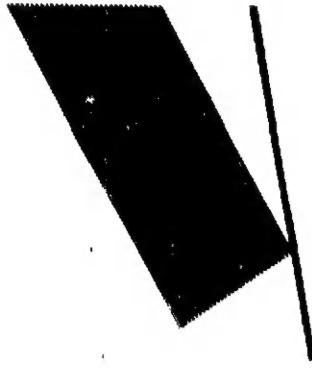
• ملحق

- | | | | |
|-----|----------------------|---|---|
| ٥ | رئيس التحرير | - | حادثة أبي حيان |
| ١٠ | عبد المهدي الشرفي | - | أبو حيان والتعامل مع الحداثة |
| ٢٢ | أنور لوتـا | - | التوحيدي وإشكال الصوت والكتابة |
| ٥٢ | محمد علي الكردي | - | اللغة والعجز عن التعبير في أدب أبي حيان |
| ٥٧ | وداد القساضي | - | البعد الإشاري والبعد الرمزي |
| ٦٩ | محمد بهري | - | منطق السلطة وهواجس المثقفين |
| ٨٠ | محيي الدين اللاذقاني | - | تحولات حديث الوعي |
| ٨٩ | هالة أحمد فؤاد | - | التوحيدي، حوار العقل وسؤال الحرية |
| ١١٢ | ماجد يوسف | - | تساؤلات حول تساؤلات «الهوامل والشوامل» |
| ١٢٩ | محمود أمين العالم | - | فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدي |
| ١٣٦ | حامد طاهر | - | محاورات التوحيدي وتعدد الأصوات |
| ١٤٣ | ألفت كمال الروبي | - | تمرد الحاكي والهاكي |
| ١٦٧ | أحمد درويش | - | المشاهدة والكتابة |
| ١٧٧ | حمادي صمود | - | تحويل المتعة من البناء الشعري إلى نسق المكتوب |
| ١٨٨ | شمس حليفي | - | المجلس، الكلام، الخطاب |
| ١٩٣ | ممد يقطين | - | المجلسات والمقامات والأدب المعجالي |
| ٢١٠ | كمال أبو ديب | | |

المجلد
الإصح عشر
العدد الرابع

شتاء ١٩٩٦





مفتتح

فى الساعة الحادية عشرة من صباح يوم الاثنين الموافق التاسع من أكتوبر (الرابع عشر من جمادى الأولى)، افتتحنا الاحتفالية الضخمة التى أقمناها بمناسبة مرور ألف عام على وفاة أبى حيان التوحيدى، وهى الاحتفالية التى بدأنا الإعداد لها منذ عامين، فقد توفى التوحيدى عام ٤١٤ للهجرة، ودعا من أجلها المجلس الأعلى للثقافة فى القاهرة باحثين من أكثر من عشرين دولة عربية وأجنبية. وحين جاء دورى لألقى كلمتى فى الافتتاح، بعد أن تحدث ميغيل هرنانديث من جامعة الكومبليثينها فى إسبانيا بوصفه أكبر الباحثين الأجانب سنا، وإحسان عباس الذى ألقى كلمة الباحثين العرب، وشوقى ضيف الذى ألقى كلمة الباحثين المصريين، شعرت بالرهبة وأنا أسترجم ذكرى التوحيدى الذى فارق الدنيا غير آسف عليها منذ ألف عام وعامين إذا شئنا التحديد.

ولكن عندما صعدت إلى منصة الخطابة، وتطلعت إلى الجمع الغفير من الباحثين والمثقفين الذين احتشدوا لهذه المناسبة، وإلى الحضور الكثيف من الشباب الذين وصل عددهم إلى مئات عديدة، والذين لم تسعهم قاعة مسرح الأوبرا فى القاهرة، فتجمعوا خارج المسرح بنصوت فى مهابة، شعرت بالفرح والفخر والأمل. الفرح لأن الثقافة الحقيقية لا تزال تجتذب الكثير من الشباب الذى يتلهف عليها، بعد أن أغرقته أدوات الإعلام التقليدية وأجهزته بكل ما يخطر وعيه وسطح مشاعره. والفرح لأن الاحتفال بشخصية تراثية مثل أبى حيان يستطيع أن يجتذب إليه كل هذا العدد من الحضور الشاب المتطلع إلى المستقبل. والفرح لأن هذه الأمة تبرز من بين أبنائها من يقدر الإبداع الذى ظل هامشيا، ومن يصل إبداع الماضى بحياة الحاضر فى حركته الخلاقة، متطلعا إلى المستقبل. وشعرت بالفخر لأن الأمة العربية، ممثلة فى الصفوة من أبنائها، لا تضيع تراث المبدعين الذين صنعوا خصوصيتها ومكانتها بين الأمم، ولا تهمل المتحدرين الذين لم يتقبلوا الحياة كما تقبلها غيرهم، وثاروا على أعراف التقاليد الجامدة والأقانيم الخامدة. وشعرت بالأمل فى المستقبل، لأن أمة تنطوى على هذه الصفوة، وتدعم بهذا التراث، وتحشى بالهامش المتحدر، وتقبل معنى الاختلاف، لابد أن تتجاوز العقبات، وتمضى قدما إلى الأمام، وتقصى على كل أصوات التعصب، وتمحو كل ظلام الجهالة الذى لابد أن ينقشع ليبقى النور الذى يمثله الإبداع، والذى يرمز إليه بأجل معانيه أبو حيان التوحيدى.

وحين مضيت أرقب الاهتمام المتوثب الذى ظهر على الأوجه، والتطلع الواعد فى الأعين، وفرحة الاحتفاء بمنصر مضى من عناصر الذاكرة التراثية التى ينطوى عليها الوعي، ولهفة الاستماع إلى الجديد الذى يصل الماضى بالحاضر فى حركته صوب المستقبل، خطرت على ذهنى أربعة معان أساسية، اقترنت باحتفالنا القومى بألفية التوحيدى.

المعنى الأول معنى قومى يؤكد وحدة الثقافة العربية، وقدرتها على أن تصل بين أبنائها رغم حواجز الأنظمة السياسية وعوائق القيود الإيديولوجية، فهاهو تراث أبى حيان التوحيدى يصل بين مشفى الأمة العربية، على اختلاف أقطارها، محققا على المستوى الثقافى ما عجز عنه العمل السياسى. كنت أرى أمامى كيف يحتشد مثقفون وعلماء من حوالى خمس عشرة دولة عربية ليؤكدوا المعنى القومى للثقافة، ويرزوا وحدة التراث الذى يجمعهم، والذى يصل الماضى بالحاضر الذى يندفع صوب المستقبل، دون أن يفكر واحد منهم أو يسأل: أين ولد التوحيدى أو أين مات؟ وهل ينتمى إلى هذا القطر العربى أو ذاك؟ فقد استقر فى خلد الجميع أنه ولد فى الثقافة العربية ومات كطائر الفينيقي ليبحث فى الثقافة العربية، وبواسطة كل المثقفين العرب الذين يتطلعون إلى الغد.

ولكن هذا المعنى القومى لا يخلو من أسى الحاضر بالطبع، فمن بين الحاضرين نموذج المثقف العراقى الذى فرض عليه أن يعيش خارج العراق، ونموذج المثقف الفلسطينى الذى لا يزال موزعا فى المنافى، مؤكدا أن حلم السلام لا يزال بعيدا. وأحسب أن هامشية أبى حيان قد انعكست على هامشية كثير من المثقفين الحاضرين فى أقطارهم، حيث الهيمنة للثقافة التقليدية والخطاب أحادى البعد الذى لا يعترف بسر المغامرة التوحيدية التى صنعت مكانته. ولكن الأسى المنسرب فى المشهد يتراجع بفضل الأمل فى إمكان تكرار مثل هذا الحشد القومى من المثقفين، فى عواصم عربية متعددة، تنطوى على إمكانات واحدة فى تأكيد أبعاد الاستنارة الخلاقة فى تراثنا القومى.

والمعنى الثانى هو معنى إنسانى، فألى جانب المثقفين والباحثين العرب، يشاركنا باحثون من أقطار المعمورة الفاضلة التى تطلع إليها الفارابى، وحلم بها التوحيدى. أعنى المعنى الذى ارتبط بوضع التوحيدى فى تقاليد ثقافية انبنت على إضافة اللاحق إلى السابق، وتتميم النوع الإنسانى، واستحسان الحق واقتنائه وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبانة لنا، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق. وتلك هى التقاليد التى صاغ ابن رشد، بعد التوحيدى، مبدأها الأساسى بتأكيد ضرورة الاستعانة بغيرنا من أبناء الإنسانية، سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك فى الملة أو غير مشارك، فالمهم فيها هو شروط الصحة، وما تثيره فى النفوس من دوافع تحث على الابتكار الذى يضيف إلى وعى الحاضر بالماضى الوعى بالمستقبل. وكما كانت كتابة التوحيدى تأكيدا للمعنى الإنسانى الذى انطوى عليه التراث، من حيث تجاوزه الأفق العرقى العنصرى الضيق، فإن الاحتفاء به جاء منطوقا على المعنى نفسه. وتجلى ذلك فى اهتمام الباحثين فى كل أنحاء العالم بكتابة التوحيدى التى تنبى على أسئلة تروق الإنسانية كلها ولا تقتصر على ثقافة قومية دون غيرها. وكان المعنى الإنسانى فى الاحتفاء بالتوحيدى واضحا فى الحضور الدولى، وفى الأوراق التى قدمها الباحثون الذين قدموا من استراليا والولايات المتحدة، ومن ألمانيا وإسبانيا، ومن تركيا وقازاخستان، ومن أقطار أخرى متعددة، ليشهدوا معنا ما يؤكد المعنى الإنسانى فى تراث التوحيدى.

أما المعنى الثالث فهو معنى علمي يتصل بتواصل الأجيال، الأجيال التي تعلمنا منها، جيل طه حسين، ثم جيل شوقي ضيف، ثم جيل إحسان عباس ومصطفى ناصف، إلى جانب الأجيال اللاحقة المتعاقبة التي تتواصل مع الأجيال السابقة بالحوار، وبأخذ شبابها عن شيوخها ما يكون بداية لإضافتهم الخاصة، تأكيداً للحضور المتجدد للعلم، وأمانة لمعنى الأستاذية والتلمذة ووفاء للمستقبل في آن. ويرتبط بهذا المعنى العلمي مبدأ الحوار الذي يؤكد أهمية الوصل حين يكون الوصل ضرورياً، وأهمية الانقطاع حين يكون الانقطاع أشد ضرورة. وذلك معنى ينطوي على حق الاختلاف وضرورة التباين بوصفهما سبيل التقدم الإنساني في المعرفة. وها هي القاعة الفسيحة التي تنبسط أمام عيني، مزدحمة بالهتفين بالتوحيدي، تمتلئ بباحثين ومثقفين من اتجاهات فكرية متنوعة، ومناهج أكاديمية مختلفة، متباعدة ومتصارعة أحياناً، متحاور متفاعلة في أغلب الأحيان، تلتقي لتتفاعل في فضاء أبي حيان، مؤكدة علاقات الوصل وبدايات الفصل، باحثة في هذا الفضاء عن ما يتأكد بالحوار، ويثرى بالمناظرة، ويحول مقايسة الحديث إلى إمتاع وموانسة. وذلك هو البعد الذي ظل هامشياً، مقموحاً، طوال العصور التي وصلت الأدب بالزخرفة اللفظية أولاً، ووصلته بالتعبير التلقائي عن الانفعال ثانياً، متجاهلة ذلك النوع من الكتابة الذي يمزج بين العوالم مزجه بين قوى النفس والعقل.

والواقع أن هذا المعنى العلمي دفعني إلى استرجاع التقاليد التي استنتها الثقافة العربية الحديثة منذ أن بدأت الاحتفاء بألفية المبدعين من أبنائها. وكانت البداية اللافتة في الثلاثينيات مع الاحتفاء بذكرى أبي الطيب المتنبي بعد ألف عام. وهي البداية التي كانت سبباً إلى تجريب المناهج التاريخية والنقدية الجديدة في ذلك الزمان، ووسيلة إلى إبراز إسهام بلاشير الفرنسي إلى جانب عبدالوهاب عزام ومحمود شاكر وطه حسين المصريين، فضلاً عن أقرانهم العرب الذين أتوا بمناهج جديدة تجلّي النص الأدبي وتلقى عليه أضواء حديثة. وقد دارت الثقافة العربية دورات ودورات منذ الثلاثينيات، وأصبح الجديد في الثلاثينيات قديماً في التسعينيات. ولكن ظل بعض القديم قادراً على نوع بعينه من العطاء، وقادراً على أن يناوش الحديث في نوع من الحوار المتوتر. وقد التقى القديم بالجديد في البحوث التي احتفت بالتوحيدي. وتجاوز التوثيق التاريخي والمقاربات التاريخية التي تنوعت مناهجها وتباينت. وفي الوقت نفسه تجاوزت البنيوية اللغوية والبنيوية التوليدية والأسلوبيات التداولية والسرديات المعاصرة والتفكيك والنقد النسائي. وشكل هذا التجاور مشهداً نقدياً أكثر تعقيداً وتعددًا بالقطع، إذا فسناه بالمشهد النقدي الذي انطوى عليه الاحتفاء بمرور ألف عام على أبي الطيب المتنبي منذ ستين عاماً.

هذه الأعوام الستون التي تفصل الاحتفاء بألفية التوحيدي عن ألفية المتنبي أعوام حاسمة في عمر النظرية الأدبية والنقدية وممارستها على السواء. ولم يقتصر الأمر في تعاقب هذه السنوات على ما حدث من تعدد وافر في المواسم الثقافية التي جاوز تكافؤها الواعد معنى المركزية، وذلك في اقترانها بالانتشار المتزايد للجامعات العربية التي تتضاعف أعدادها عاماً بعد عام، وإنما انتقل التعاقب إلى التزامن الذي يشهد تعدد الاتجاهات الأدبية والنظريات النقدية إلى الدرجة التي اختفت معها مركزية النظرية المهيمنة، أو أحادية الاتجاه الأدبي السائد. وآية ذلك البحوث التي عرضت في ست عشرة جلسة استغرقتها الأيام الأربعة للاحتفال بألفية التوحيدي، حيث لم ألمح صوتاً نقدياً سائداً بالقياس إلى سواء، أو اتجاهها بحثياً يغلب ما عداها، وإنما التعددية التي تفتنى بالحوار، حتى على مستوى المقاربات الجديدة التي شدت إليها الأنظار دون غيرها.

والحق أن هذه المقاربات أكدت بعداً جديداً من الإبداع، هو ذلك البعد الذي لا ينغلق على الانفعال المهيمن أو العاطفية الطاغية، وإنما البعد الذي يصل الانفعال بالفكر، والفن بالتأمل، في تركيبة نوعية فريدة، هي التركيبة

التي تميزت بها كتابة أبي حيان الذي وصفه ياقوت الحموي بأنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. وذلك هو البعد الذي ركزت عليه المقاربات الحديثة، تلك التي انفتحت إلى ما لم تلتفت إليه المقاربات القديمة، وفتحت من آفاق الكتابة التوحيدية ما ظل مغلقاً أمام المناهج التاريخية التقليدية وأمام المقاربات الوصفية التي لا تتجاوز السطح.

والواقع أن نص التوحيدى ينطوى على غوايته الخاصة التي تجتذب إليها المناهج الأحدث المفرمة بالتحليل اللغوى متعدد الأبعاد، فهو نص كتابى بالمعنى الذى يناقض الشفافية، وهو نص الكتابة بالمعنى الذى يناقض نص القراءة فى مصطلح رولان بارت، وهو نص ينقض نفسه بنفسه فيغرى بالمقاربة النقضية له، ومن ثم البحث عن تدمير هذا النص الدائم لمركزية اللوجوس التي لا يقبلها إلا لينقضها. وهو نص يتضمن مستويات متعددة من الخطاب، تخاليل المقاربات الأحدث بعلاقات الحوار على مستويات التشكل أو الإرسال، فى موازاة مستويات التلقى والاستقبال.

وبقود ذلك إلى المعنى الرابع من معانى الاحتفال بالتوحيدى وهو معنى يتصل بالإبداع الذى يخرج على السائد، أو الثابت، ويؤسس للمتغير الواعد، مؤكداً حضور الحداثة. هذا الحضور يتصل بالمبدعين الهامشيين، أولئك الذين عاشوا على شفا جرف خطر من عصرهم، متحدين التقاليد الجامدة، خارجين على الأعراف المتكلسة، منطوئين على الرعى الضدى للكتابة. وحين بادلهم العصر العداء بادلوه الإبداع، فتلك هى خاصية المبدعين الخلاقين الذين يحيلون جفاف اليباب إلى كتابة خضراء المنقار، حتى فى لحظات بأسهم التي لا يفارقهم فيها الحلم أو التشبث بالأمل، تماماً كما فعل أبو حيان، ذلك الذى وصل به اليأس إلى أن أحرق كتبه، كما لو كان يصرخ الصرخة التي تخرج على كل الشروط التي يمكن أن توصل أقرانه إلى ما وصل إليه عندما أحرق كتبه بنفسه، كأنه يحرق نفسه، فى فعل احتجاج عنيف، يجاوز عصره إلى عصرنا، ليؤكد فينا الهامشية، وضرورة الحرص على التغيير وتشجيع الإبداع الخلاق، واستبدال جنون الإبداع المتغير بتعقل الكتابة الجامدة.

وأبو حيان واحد من هؤلاء المجهنمين بالفن، الممسوسين بالتغيير، المتطلعين إلى المستقبل، الذين لا يستريحون إلى شيء، ويحولون كل شيء إلى سؤال. والإبداع سؤال مفتوح نذكرنا به أسئلة أبي حيان التي لا تنتهى، والتي هى أسئلة مطروحة علينا بالقدر الذى كانت مطروحة على عصره. ولعل النجاح المؤكد الذى حققته الجلسات التى دارت حول كتابة أبي حيان أنها تواصلت مع أسئلته، وأضافت إليها أسئلة جديدة، فالسؤال الذى يولد السؤال هو روح الإبداع الذى يعلمنا إياه أبو حيان، وهو روح البحث المنهجى الواعد الذى يصلنا بالتوحيدى ويصله بنا.

وإذا كان الاحتفاء بالإبداع الهامشى الذى يمثل أبو حيان، والذي يظل رمزاً عليه، هو الاحتفاء بالنشر الذى ظل مقموماً بالقياس إلى الشعر، فإن هذا الاحتفاء احتفال بأنواع الكتابة التي شغلت نفسها بتأسيس أنواع جديدة. وليس من قبيل المصادفة أن كتابات التوحيدى تطرح على قارئها إشكال النوع الأدبى، على مستويات السرد الذى تومئ إليه وتجسده كتب مثل «المقابس» و«الإمتاع والمؤانسة»، أو على مستوى الهاورة التي تضع كل شيء موضع السؤال كما يحدث فى «الهوامل والشوامل»، أو على مستوى الرسالة التي تنفرد بموضوع إشكالى مثل «الصداقة والصدق»، أو الرسالة التي تقوم بتأسيس تقنيات الهجاء النثرى الموازى لهجاء القصيدة كما فى «مشالب الوزيرين»، أو فى كتابة النجوى التي يتعدد فيها مخاطب تعدد التورث الذى تنطوى عليه «الإشارات الإلهية».

إن غربة أبي حيان لا تنفصل عن غربة لغته، في هذا السياق الذي يصل الوعي بطرائق التعبير عنه، كما أن تعدد مستويات اللغة في كتاباته هو الوجه الآخر من تعدد أنواع الإبداع وتعدد المحاولة في تأسيس أنواع جديدة تخرج على المألوف، أو تنتقل بأوضاع المألوف إلى غير المألوف. وإذا كانت هذه التعددية هي المسؤولة عن الحوارية المنسربة في كتابات التوحيدى، وتمثل في ذاتها الموازى اللغوى للوعى المدبى الذى تنطوى عليه هذه الكتابات، فإن هذه الحوارية، بدورها، هي الوجه الآخر لدوائر الأنواع التى لا تقبل التصنيفات الجاهزة، حيث يمتزج الذى لا يمتزج فى كتابة التوحيدى، ويجمع ما لا يجمع، وذلك أمر لا يمكن وصفه أو إدراكه باللجوء إلى الأوصاف أو القوالب التقليدية التى تختزل الثراء فى صيغة وحيدة البعد، لا تختلف كثيرا عن صيغة باقوت الحموى التى نوارتها الأجيال، والتى ترددت كثيرا فى جلسات المؤتمر، والتى تلخص التوحيدى فى أنه فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة.

لنقل، فى النهاية، إن كتابة التوحيدى عانت الغربة فى عصرها، كما عانت من الغربة الأقسى فى عصور متعددة. وأن الأوان لأن نقدر هذه الكتابة حق قدرها، ونزّلها المنزلة التى تليق بها، فى عصرنا المتطلع إلى الجديد، هذا العصر الذى أصبحت الحدالة وما بعد الحدالة علامتين مألوفتين من علاماته. وإذا كان التوحيدى قال منذ ألف عام إن أغرب الغرباء من صغار غربا فى وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا فى محل قربه، فإننا بالاحتفال به نقول له فى زمنه، ولأمثاله فى زماننا، أنتم لستم الغرباء بل نواره الغد الآتى بأحلامنا الإبداعية. وإذا كان التوحيدى أكد أن الغريب من إذا دعا لم يجب، وإذا هاب لم يهب، فإن احتفالتنا به، هذه الأيام التى يتغير فيها العالم كله، يؤكد نقيض ما قاله، فقد دعانا هذا الغريب عبر القرون فاستجبنا له، ولكن بعد ألف عام وعامين. ونرجو ألا ينتظر أمثاله فى عصرنا كل هذا الوقت لكى يستجيب لهم المستجيبون.

رئيس التحرير



حادثة أبى حيان

عبد المجيد الشرفى*

النفاذ إلى حقيقة كنهها وعيد هورها، فهى ما كانت يوما علامة على التقليد، لا تقليد الآخر ولا تقليد السلف، لا تقليد الغالب ولا تقليد الماضى سواء بسواء، وما اقتضت يوما على وجه الحياة المادى أو على الثروة المكسدة والعيش السهل والمتعة الرخيصة، وإن كانت هذه كلها من ثوابها وآثارها. إن الحادثة فى جوهرها، ومنذ نشأتها قبل نحو من قرنين، نظرة متميزة إلى الكون وإلى الطبيعة وموقف رائد من الإنسان ومن المجتمع، كلاهما يقوم على نبد الآراء الجاهزة والنظريات المهنطة، ويتوق إلى تجاوز حدود المعرفة تجاوزا مستمرا ويسعى إلى عقلنة كل المعطيات، أشياء طبيعية كانت أو مؤسسات رمزية واجتماعية. الحادثة، إن شئت إجمال القول، قدرة على صهر الموجودات المعنوية والمادية وإخراجها بحسب معيار الجدوى؛ جدوى الفهم وجدوى الفعل معا. لذلك ما استنكفت، منذ أن استقامت حضارة متكاملة وثقافة شاملة، من الاستفادة من كل متاح، بل من التنقيب عن مكتونات الطبيعة وكنوزها وعن مآثر الشعوب ومخلداتها وعما فى بطون الكتب وبهايا النقوش والرسوم والصروح لتعجنه عجنا آخر وتسويه بناء مستحدثا، لا تخضع فى ذلك لغير مرجعياتها

قد يبدو الكلام عن حادثة رجل عاش منذ ألف عام أو يزيد ضربا من المفارقة المرفوضة والإسقاط المقيت والتوظيف الفج. وإن الأمر لذلك إن أنت اكتفيت من الحادثة بالظاهر من معانيها والمباشر من أبعادها، فاعتبرت الحديث مرادفا للجديد، مقابلا للقديم فحسب، والتبس عندك الحديث بالمعاصر، وقيلت أن تكون لاهشا وراء كل تقليبة عابرة لا تميز بين محتوى هذه وتلك، ولا يهمك إن كانت موجلة فى الرجمة، فاقدة كل حمق، مضرية عن كل قيمة إنسانية، بل منافية لأى فوق رفيع. ذاك هو فعلا المتبادر إلى الذهن من معانى الحادثة، لاسيما إذا كان هذا الجديد آتيا من الغرب ورجته الآلة الدعائية والإعلامية الجهنمية تروجها، ورسخته فى نفوس الشباب ترسيخا، وامتزجت فيه الحاجة إلى مجازاة المصر بالحاجة إلى استهلاك المواد المنتجة من وراء البحر وإلى امتلاك البضائع الوفرة للرفاه المصطنع، دون القدرة على إنتاجها أو حتى تحويل وجهتها وتطويرها.

ولكن الحادثة - لو أمنت النظر وتأملت - تجل عن هذا التمثل السطحى وتناهى عن الحصر فى قسرتها الخلافة، دون

الرياضيات، وهلم جرا. بل لسا مغالين إذا قررنا أن كل النظريات السائدة في هذا النصف الثاني من قرننا الموشك على الأقول قائمة في شتى الميادين على مقارنة واحدة بين مختلف مجالات المعرفة بما فيها القديمة الموروثة، وأنها عبارة عن تأليف بين عناصرها بسنده الاختبار والتجربة وعن صهر لمكوناتها دونما تقييد بصورها التقليدية.

علينا إذن، والحال ما وصفنا، أن لا نتحرج أدنى الحرج من العودة إلى أبي حيان. فلانحرطنا في الحداثة يوفرننا الميزان الذي به نزن مدى حداثة إنتاج الأعلام من أسلافنا وبمعضنا من الوقوع في التمجيد المطلق، تمويضا عن خواء الحاضر أو التحقير المطرد نتيجة الانبهار بالآخر والاستلاب العميق، كما يفرض علينا لزاحة الشبار عن روائع تراثنا وتجليتها، إذ لا مطمع في أن ينهض بهذا العمل غيرنا أو يحل محلنا إزاءه. بهذا ندهم الكونية فيما وفي غيرنا، دون التفكير لخصوصيتنا والدوبان في الآخرين.

وإن من حق أبي حيان علينا أن ندرس جملة ما وصلنا من كتبه ورسائله، فليس «إمشاعه» مثلا بأقل شأننا من «بصائر»، ولا «إشاراته» بأهون خطرا من «هوامله»، على ما بينها من اختلاف واتلاف في الشكل والأسلوب ومن تنافر وتكامل في المحتوى والموضوع. ولكن ضيق المجال لا يسمح لنا بهذا المسح الشامل الكفيل وحده بإنصاف الرجل وتقييم آثاره تقييما يبرز عطاءه الحق في غير ما تشوبه ولا تضعفيم. وحسبنا أن نعتمد في هذه المقاربة السريعة كتابا من كتبه لم ينل في نظرنا ما هو جدير به من الدرس العميق والفحص المتأن، هو «المقايسات»، نخبر من خلاله حداثة ونبعث في حضوره عما يستحق البقاء والخلود.

ومن الغريب أن التوحيدى نفسه كان يرتضى هذا المنهج في تناول «المقايسات» بل كان بحث قارئه حفا عليه. أصغ إليه يقول في آخر المقايسة الثلاثين^(١):

«وهذا كما تسمع، وما أزيدك استبصارا وتعمبا منه واستغرابا له، وهو نمط ما سمعته من صنف من أصناف الناس، فإن سرك فاستفده وإن سقط عليك فدعه لأهله فليست الميسار على هذا الخلق»^(٢).

الثابت، ولا تطرح إلا ما يخرج عن غاياتها وأهدافها، الطارف عندها في منزلة القالد، والقريب الميسور تناوله مثل البعيد المسير الوصول إليه، والمعجب والغريب لا فرق بينهما وبين المهود والمألوف، ما دام هذا أو ذاك دون ميز، ما يساعد على فهم أفضل يحقق به الإنسان ذاته متحررا من كل محظور، ومادام يجلب منفعة ويحسن تنظيمها ويغيد متعة ذهنية أو حسية، حتى اهتبرت أنها أولى بما ينسجم مع مقاييسها من أصحابه ومن ابتدعوه وابتكروه، أو قل إنها تبتهم على بعد الشقة وتقادم الزمن وحسبتهم من أهوانها ورجالها.

من هذا المنطلق وعلى هذا الأساس، لا يجوز لنا فقط بل يجب علينا أن نعود إلى أبي حيان التوحيدى لنبحث في آثاره عما يستجيب لتطلعاتنا ويتناسب مع حاجتنا المعرفية ويتلاءم مع قيمنا الراهنة، لا باعتبار أن آراءه كلها صائبة أو أن مواقفه مازالت على علالتها صالحة، بل من حيث إنه مفكر وأديب فذ ومثقف ملم بمعارف عصره، عصر ازدهار الحضارة الإسلامية وأوج عظمتها، فمن المتوقع أن نعثر عنده على نفائس لم يبلها الدهر ولا أنى عليها تعاقب الأيام، هي من قبيل ما يمكن أن يحدنا به هذا الرأي أو ذاك وهذا الفصل أو ذاك من حكمة بوذا وكونفوشيوس، أو من فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، أو من ناموس موسى وبشارة عيسى ورسالة أحمد، أو من ملاحم يونان وأشعار العرب والفرس وآدابهم، فضلا عما يمكن أن نستفيد من آثار أهلام النهضة الأوروبية من أمثال إيرزم ولوتر وديكارت وجاليليو ونيوتن وكوبرنيك وسبينوزا، ورجال عصر الأنوار كفولتير وروسو وكندرسى، ومن آراء المفكرين الذين طبعوا الفكر الحديث كهيغل وكانط ونيتشه وماركس وداروين وفرويد. فما من باحث يعتد به في عصرنا إلا وهو متشبع بآثار هؤلاء جميعا أو جلهم، وما من أحد يشهد له بالتبريز في مبداهه إلا وله - إلى جانب تمكنه من ثقافته الفنية الدقيقة وقدرته على الاختراع والاستنباط والإضافة - إلمام حسن بشتى فنون المعرفة القديمة والحديثة، لا يدفعه الاشتغال بالهندسة إلى إهمال التاريخ أو بالطلب إلى احتقار علم الاجتماع أو بعلم النفس إلى الجهل بالديانات والمعتقدات أو بعلم الحياة إلى التغاضى عن النظريات الاقتصادية أو بالفن والأدب إلى التنبك عن

ويقول فى أول المقابلة الحادية والستين:

«قد مرت فى هذه المقابلة التى تقدمت فنون من الحكمة وأنواع من القول ليس لى من جميعها إلا حظ الرواية عن هؤلاء الشيوخ، وإن كنت قد استنفدت الطاقة فى تنقيتها وتوحيى الحق فيها بزيادة بسيرة لا تصح إلا بها أو نقص خفى لا يسالى به. وأنا أسألك أن تأخذ منها ما وافقت وتدع على ما بار عليك»^(٣).

فما أهدنا فى هذا الموقف عن الوثوقية الطاغية فى عصور الانفلاق والاستبداد بالرأى حين تقدم كل فكرة مهما كانت سخيفة على أنها عين الحق وغاية الصواب لمجرد أن أتى بها شيخ من الشيوخ أو رويت عن المتقدمين فأكسبها الزمن قداسة تمنع من إعادة النظر فيها وتحصيلها.

ولعل التوحيدى لم يدع قارئه إلى هذه الحرية فى الاختيار إلا لأنه هو نفسه قد تخلص من سلطان الماضى وريقة التقليد، فلم يكن حجاب المصاصرة يحول بينه وبين الاعتراف بفضل أعلام عصره، كما كان هذا شأن الكثيرين ممن كان الحق والصواب مقصورين عندهم على ما قاله السابقون واكتفوا بالحفظ والرواية، وإن هم جاوزوها فإلى الشرح والتعليق أو الاختصار والتوفيق. لقد كان يشعر بأن معاصريه جديرون بأن تدون آراؤهم وتعتبر على قدم المساواة مع آراء القدماء، فيقول:

«ولولا أنى خلعت الحياء خلعا وتصدت للوم تصدتها فى تحرير هذا الكلام... لكان ذلك كله نسباً منسياً فى جملة ما نسى ومغموراً فى غمار ما جهل وفانث فى عرض ما فات»^(٤).

ويقول كذلك منافحاً عن معاصريه:

«وإذا كنت فى جميع ذلك راوية عن أعلام عصرى وسادة زمانى فأنا أفدى أعراضهم بعرضى وأقضى أنفسهم بنفسى وأناضل دونهم بلسانى وقلمى ونظمى ونثرى، وأرجو أن لا يخرجنى الجزع عند التصميم وضيق العطن عند الخصام

إلى مفارقة الأدب وإلى ما يقبح من الأحداث»^(٥).

فلا نستغرب ذلك النفس الغنائى الذى يستعمله للتعبير عن حنينه إلى ما كان يدور فى مجالسهم حين يقول:

«فسقى الله تلك الساعات التى كانت تتضمن هذه الراحة. انظر إلى بقاياها المرسومة بالخط، المدونة بالقلم، الهكبة باللفظ. والله إن مساربها فى النفس والعقل والروح كانت تنسى كل حال مشهودة وتعالى عن كل غاية محدودة»^(٦).

ورب معترض لا يرى فى قول أبى حيان سوى نفثة أدب يطنى لفظه على معناه، وينساق وراء العبارة الجميلة فيبالغ فى التألق والتزويق، دون اهتمام بالغرض، إلا أن الشواهد من (المقالبات) عديدة تثبت كلها وعى التوحيدى بخطر الآراء التى يدونها، انظر هذه الشروط التى يعدها لمن أراد أن يفهم بعض القضايا المطروحة فى قوله: «إذا أنعم النظر ونشط للإصغاء وصمد نحو الفائدة بغير متابعة الهوى وإشار التعصب»^(٧)، وتأكيده أن:

«من حق العلم وحرمة الأدب وذمام الحكمة أن يتحمل كل مشق دونها ويصبر على كل شدة. فى اقتنائها وتحصيلها»^(٨).

تدرك حينئذ خطر ما أورده على لسان ابن سوار:

«الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه ولا يصير باطلاً بقلة منتحليه، ولكن قد يظن بالرأى الذى قد سبق إليه الاتفاق من جلة الناس وأفاضلهم أنه أولى بالتقديم والإثارة»^(٩).

فتخلص هو من هذا الظن الكاذب ولم يجار من يؤثرون الرأى لمجرد أن سبق إليه الاتفاق من جلة الناس، ويعتبرون على غرار ابن قتيبة أن «التقليد أربح لك»^(١٠).

ورب معترض ثان لا يرى فى ما يقوله التوحيدى سوى مبادئ عامة ونظريات غير مشفوعة بالتطبيق، فكان من الضرورى إبراز ما فى (المقالبات) من جرأة على اقتحام أكثر

المواضيع رسوخا في الاعتقاد بالنقد والتقليب والتمحيص والتفكيك، فيحمل قارئه حملا على إعادة النظر في الجاهز من الآراء والموروث من الأفكار، فإنما في حرته هذه بالذات تكمن حداثته وفي تبنيه لهذا الموقف سر خلوده، بقطع النظر عن النتائج التي أداها إليها بحثه والحلول التي ارتأها لتلك المشاكل التي كانت، ولا تزال شائكة بل محرقة.

من هذه القضايا ما استقر في النفوس من استبشاح الانتحار مع تخريم كل الشرائع له. وبالرغم من أن التوحيدى فصل القول في الرد على من انتصر له واستحسنه، متجنباً النزعة الأخلاقية الضيقة، فإن إتيانته، بكل أمانة، رأى «العاذر» للمتحرر لا يخلو من شجاعة هي عند بعضهم من قبيل الاستفزاز، قال:

«شاهدنا في هذه الأيام شيخاً من أهل العلم ساءت حاله وضاق رزقه واشتد نفور الناس منه ومقت معارفه له. فلما توالى هذا عليه دخل يوماً منزله ومد حبلًا إلى سقف البيت واحتقق به ففأثت نفسه في ذلك. فلما عرفنا حاله فزعنا وتوجعنا وتناقلنا حديثه وتصرفنا. فقال بعض الحاضرين: لله دره! لقد عمل عمل الرجال، نعم ما أناه واختاره، هذا يدل على مرارة النفس وكبر الهمة، لقد خلص نفسه من شقاء كان طال به وحال كان محمقاً فيه مهجوراً من أجله، مع فاقة شديدة وإضافة متصلة، ووجه كلما أمه أعرض عنه وباب كلما قصده أخلق دونه وصديق إذا سأله اهتمت عليه»^(١١).

ومنها كذلك لإرادته للسؤال التالي في شأن المعاد:

«هل يجوز أن يكون إثبات الناس للمعاد والمنقلب اصطلاحاً منهم ومن أكابرهم ودهانهم وعقلائهم في بدء الدهر وسالف الزمان ثم ألف الناس ذلك وهفوا بنشره ولهجوا بذكره مع تأكيد الشرائع له وتأيد الكتب الناطقة به»^(١٢).

إذ لا يخفى أن التساؤل عن إمكان أن يكون هذا المعنى الرئيسى من عناصر الإيمان من باب ما اصطلاح عليه وأيدته

الشرائع من شأنه أن يهدم الطريقة التي يثبت بها البعث عادة ويستبدل بها على صحتة. ولقد كان التوحيدى في قضية الانتحار، كما في قضية المعاد، مسانداً للرأى السائد، وإن بوجه غير الوجه المألوف، وبحجج مغايرة لما اعتاد القوم سماعه، فكانت قيمة موقفه في النيش عن غير المفكر فيه وأخذ الاعتراض على الراى من الآراء مأخذ الجد. كيف لا وهو الذى توجه إلى قرائه في أكثر من مناسبة بهذه النصيحة الشمينة: «تأيدوا وثبتوا، فليس التسرع بالإنكار من أخلاق بغاة الخير وسجايأ طالبي الحق»^(١٣).

ولكنه، في مناسبات أخرى، لم يتردد لا في إثبات الاعتراض الصريح لحسب، بل كذلك في الدفاع عن خلاف ما راج من معتقدات. يبدو هذا جلياً، على سبيل المثال، في شأن النعيم المادى في الجنة؛ إذ أورد في المقابلة الخامسة والثلاثين قول أبى إسحاق النصبى:

«ما أعجب أمر أهل الجنة... لأنهم يقولون هناك لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح. أما تضيق صدورهم! أما يملون! أما يكلون! أما يربون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التي هي مشاكلة لأحوال البهيمة! أما يأنفون! أما يضجرون!».

ثم أتبعه بجواب أبى سليمان أنه:

«إنما غلب عليه هذا التعجب من جهة الحسن... لأنه قد صح أن شأن الحسن أن يورث الملل والكلال... وليس كذلك الأمر في المعاد إذا فرض من جهة العقل، لأن العقل لا يعثره الملل ولا تصيبه الكلفة ولا يمسه اللغوب ولا يناله الصمت ولا يتحيفه الضجر... فكيف إذا كان منقلباً إلى عالمه الصرف الذى لا حيلولة له ولا تغير وهو الوجود المحض والأمر الصرف...»^(١٤).

ومعنى هذا، بمقابلة أخرى، أن النعيم الأخرى، إن تصور من جهة الحسن، يؤدي فعلاً إلى «هذه الحالة الخسيسة التي هي مشاكلة لأحوال البهيمة»، ولهذا يتمين تصويره «من جهة

العقل، فيكون منقلبا إلى «عالمه الصرف»، ولا مجال إذ ذاك للحدث عن الأكل والشرب والنكاح بالمعنى المادى المتبادر. إننا هنا بإزاء تأويل يجعل من نعيم الجنة نعيما عقليا بحثا ومتعة مجردة من شوائب المحسوسات. ولسنا فى حاجة إلى التنبيه إلى مناقضة هذا التأويل للتصور العامى المستمد من ظاهر العديد من الآيات القرآنية، ومعارضته للمقيدة السنية المشبشة بهذه القراءة الظاهرية. ونسجل بالخصوص أن أما حيان لم يوار ولم يتم وهو يروى سخرية النصيبى اللادعة بلفظها، كما احتفظ بشفاوية جواب أبى سليمان المؤيد من حيث كان مخالفا والمدغم من حيث بدا غير موافق. لم يستعمل التوحيدى الثقة على النحو الذى كان يذهب إليه كل من كان لا يرى رأى الجماعة، ولا اعتبر أن تأويل أستاذه ينبغى أن يبقى فى باب «المضنون به على غير أهله»، فيكون مكرسا لمقولة طالما عانى منها الفكر العربى والفكر الإسلامى عموما فى تاريخه، وتقوم على تقسيم الناس إلى عامة تخاطب على قدر عقولها ليس لها إلا واجب الاستفتاء من العلماء، وإلى خاصة يؤول إليها بتفويض إلى تحديد ما يضمن قبوله أو طرحه من آراء وإنجازها أو تركه من أفعال، رغم علمه بأن كتابه سيتداول لا محالة وسيقع بين أيدي أصناف من القراء لا يحول دون تعددهم سوى شيوع الأتية فى عصره.

وحرى بنا أن نلاحظ، فى هذا الصدد، أن الغزالى بعد التوحيدى، بما يقرب من قرن، سيفلق باب النقاش فى هذه المسألة مستتملا سلاح التكفير الرهيب، فلن تقوم بعده للتفكير الفلسفى الحر قائمة فى المشرق الإسلامى، ولن يتصدى له سوى ابن رشد فى المغرب مبرزاً قصور فهمه لمقاصد الفلاسفة، ومتمسكا بالبحث عن الحقيقة فى غير ما يقرره نفاة العقل ودعاة التقليد. فلا غرو أن يلتقى أبو حيان وفيلسوف قرطبة كذلك فى مسألة أخرى كفر فيها الغزالى الفلاسفة وهى مسألة قدم العالم. يقول التوحيدى:

«إنما عرض الاختلاف بين الناظرين فى العالم أقدمهم هو أم أحدث لأمر لطيف، وذلك أن الناظر إلى المركز وجد الشئ الكائن ثم وجد الشئ الفاسد فحكم أن الحدوث والقدم قد تعاقبا عليه،

قدم بالزمان وحدوث أيضا بالزمان، فرأى أن الحكم بأنه محدث واجب. والناظر فى الأجرام العلوية وجد ما لا يكون وما لا يفسد ولا يمتريه دئور، فحكم بأنه قديم. فكان النظران صحيحين من الجهتين المختلفتين» (١٥).

ومن الواضح أن هذا الموقف، رغم ما فيه من محاولة توفيق واضحة بين المعطى الإيمانى والمعطى العقلى، من شأنه أن يثير حفيظة القائلين على المؤسسة الدينية، مثلما من شأن الحديث عن انتفاء الفروق بين النبى وغيره فيما عدا «الحال» التى رشح لها ووشع بها وجعل سفسيرا إلى الخلق من أجلها» (١٦) أن يجد معارضة من كل الذين اعتبروا أن أفعال النبى وأقواله وإقراراته خارج نطاق تبليغ الرسالة سنة ملزمة، بقطع النظر عن تغير الظروف وتبدل الأحوال. فقرر أولاً أن «الكهانة قوة إلهية»، وأن «مجال النبوة بين أثناء هذه القوة بالترقى والتحد» (١٧)، ثم بين أن:

«الشخص المخصوص بهذه القوة على الدرجة بها رفيع المكان معها ما دام يخبر بها وعنها ولا يحزجها بغيرها، فإنه حينئذ ينبى عن أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأهم، فأما إذا عاد إلينا مفارقا الاقتباس داخلا فى عادة ذوى الإحساس فهو كواحد من ضربائه ولداته، إن أصاب فبهيئته، وإن أخطأ فبفطرته لأنه فى مسلک غيره من البشر ومسلول من الطين الأول، ذو طبائع أربع متعائدة وعناصر متشابكة لا فرق بينه وبين غيره البتة» (١٨).

وذلك بعد أن كان الجواب عن السؤال التالى: «هلا يحلى شخص بقوة النبوة من غير أن يستفسر بها ويعرض للخلق من أجلها؟» بالإيجاب:

«قال نعم، لا مانع من ذلك ولولا هذه القوة التى تشيع على حدودها ومراتبها فى أشخاص العلماء والبزرة ما كان يصح حدس ولا تصدق نفس ولا يتحقق ظن ولا يتوضح وهم» (١٩).

القول، وليس باختيار أيضا لأن فى الاختيار معنى
قويا من الانفعال. وهذا مسلم عند من ألف شيئا
من الفلسفة وشذا بعض علم الأوائل.

ثم يضيف:

«لقد بان أن قولنا بفعل ولا بفعل وفاعل وغير
فاعل كلمات مطلقة على حد المجاز
والعادة» (٢١).

ويقول فى مقابلة أخرى:

«ولا ينبنى أيضا أن يطلق على البارئ تعالى
موجود... لأن الموجود مقتضى للواجد لا محالة،
فالرابط قائم والتعلق بين. والله تعالى يعلم من
هذه الرتبة لأنه لا واجد له...» (٢٢).

فكان حرصه على التنبيه فوق حرص المتكلمين بمختلف
مذاهبهم ومدارسهم، وهو الذى دعا منذ مقدمة (المقاييسات)
إلى «عبادة برهنة من الرباء خالصة باليقين» (٢٣).

وليس من الميسر تبين أسباب التجافى بين التوحيدى
والمفكرين الذين دون آراءهم فى (المقاييسات) من جهة
والتكلمين وعلماء الدين عموما من جهة ثانية. إنها تعود فى
المرتبة الأولى إلى اختلاف فى المرجعية المعرفية والفكرية، وإلى
إيمان بأفضلية المقاربة الفلسفية فى طرح المشاكل المشتركة
بين الدين والفلسفة، فرغم تأكيدهم: «هل الحكمة إلا مؤكدة
للديانة وهل الديانة إلا متممة للحكمة» (٢٤)، فإن الفلسفة
عنده:

«علم العلوم وصناعة الصناعات، لا تعطيك فى
موضع الشك اليقين ولا فى موضع الظن العلم،
ولكنها تعطيك فى كل شئ ما هو خاصته
وحقيقته، إن شكنا فشكنا وإن يقينا فيقينا» (٢٥).

ومن هنا:

«لم يصف التوحيد فى الشريعة من شوائب
الظنون وأمثلة الألفاظ كما صفا ذلك فى
الفلسفة، لأن:

ولملك لاحظت أنه حين حدد وظيفة النبوة جعلها إنباء
عن «أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأيام»، ولم ينال
بالوظيفة التشريعية التى استأثرت بنصيب الأسد فى اهتمامات
المسلمين، منذ أن غلب هاجس التنظيم الاجتماعى المباشر
الذى تكفل به الفقه ما سواه من الاعتبارات، وتقدمت
مقتضيات تبرير المؤسسات المجتمعية المتطلبات الروحية والفكرية
والأخلاقية فى الدين.

إن التوحيدى، ومن ورائه كامل المدرسة الفكرية التى
ينتمى إليها، كان يدافع عن منهج فى النظر مخالف للمنهج
الذى سطرته المدرسة الكلامية برمتها، حتى أضحت فى عداد
المسلمات التى لا يرمى إليها الشك. كانت الجهود مركزة
على تسبيح المعرفة وحصر مواطن الخلاف فيما لا قيمة له
ولا خطر فيه، وكان هو وأمثاله يسعون إلى كسر هذه الحدود
وتجاوزها، من هنا كانت حملته الشديدة على الكلام
والتكلمين، وطمعته العنيف فيه وفيهم، يقول فى إحدى
مقالاته:

«ولعمري من طلب طمأنينة النفس ويقين
القلب ونعمة البال بطريقة أصحاب الجدل وأهل
البلاء حل به البلاء وأحاط به الشقاء. والكلام
كله جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه،
وترقيق وتزويق، وسخالة وتورية، وقشر بلا لب،
وأرض بلا ريع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا متن،
ورق بلا ثمر. المبتدئ فيه سفه والمتوسط شاك
والحاذق فيهم متهم. وفى الجملة أفته عظيمة
وفائدته قليلة» (٢٦).

فلا عجب أن نراه، حين يتناول بعض المسائل التى هى
من جوهر علم الكلام، لا يرتضى مذهب الجبرية ولا مذهب
القدرية ولا يسعى إلى التوفيق بين هؤلاء وأولئك، على نحو
ما ذهب إليه الأشاعرة، بل ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى
غير زوايتهم، فيقول مثلا:

«قد صح بالبرهان أن فعل الله مقدس وعلا ليس
باطرار لأن هذا فعل عاجز، ولا دافع لهذا

«إن بعض الفقرات التى خصصها التوحيدى لتمجيد العقل لتذكر بتمجيد الجاحظ للكتاب، كأنها صيحة لإنقاذ مهدهد تحيط به الأخطار ويتضافر عليه الأعداء من كل جانب. فيقول فى مقابلة:

«إن العقل حاكم عفيف وقاض عدل وصديق مشفق ووالد حذب وجار محسن وشريك ناصح وهاد صدوق وصاحب مؤنس وغطيب محقق ومناد مبلغ ومنهاج مفهم ومحدث مطرب وجليس فكه ونور شائع وضياء ساطع وقول فصل وركن وثيق وجوهر شريف وطود منيف ونقطة متصلة وذات مقدسة وخير محض ووجود بحت» (٢٨).

ويقول فى أخرى :

«العقل الذى هو خليفة الله تعالى فى هذا العالم يجول فى هذه المضائق ويفتح هذه المغالق ويدفع هذه الموانع والعوائق» (٢٩).

وسجل فى الغرض نفسه قول عيسى بن على بن عيسى:

«لو أن الأولين اجتمعوا فى صعيد واحد وأعير كل واحد قوة الباقين لم مجدوا العقل مطنيين مسهين ووصفوا شعاعه ونوره وشرفه وبهاءه ونيله وكماله وبهجته وجماله وزينته وفعله لما بلغوا منه حدا ولا استوعبوا من ذلك جزءا. انظر إلى من فقدته ولم يوهب له شئ منه كيف يخذل ويغادى ويسترذل ويهرب منه ويستوحش من قربه وكلامه حتى ولده» (٣٠).

ومن الطبيعى، إذن، أن يتبنى جواب ابن زرعة حين سئل:

«ما معنى قولنا العقل بحرم كيت وكيت والعقل يطلق كيت وكيت؟»

فقال :

«معنى ذلك استحسانه الحسن واستقباحه القبيح... فلهذا ما كان للعقل تحريم وتحليل

الكلام الذى يراد به استصلاح العامة واستجماع الكافة لاهد من أن يكون مرة مبسوطة ومرة موجزا ومرة مستقصى الإيضاح والإفصاح ومرة مجموعا بالرمز والتعريض ومرة مرسلا على الكتابة والمثل ومرة مقبدا بالحجج والعلل... فبالواجب كان جميع ما يحويه الشرع من هذا الضرب ليجد الخاصى فيه إشارة تشفيه والعامى عبارة تكفيه» (٣٦).

نعم، إن أبا حيان يكرس فى هذا الصدد التمييز المتأصل فى عصره بين الخاصة والعامة، وقد يبدو أنه من جنس التمييز الذى تجده عند علماء الدين أو عند المتصوفة، ولكن شتان بين موقفه وموقفهم. فالحكمة عنده مرتبة يصلها الإنسان بسعيه وجده فى الطلب، ولا مكان فيها للإقصاء والتكفير للذين يلجأ إليهما رجال الدين لإسكات أى صوت مخالف، ناعتين إياه بالزندقة والإلحاد ومصنفين له ضمن أهل الأهواء والبدع، بل يصل بهم الأمر إلى إباحة دمه وإلى الاستنجاد بالسلطان عليه. كما أنه موقف مباهن لطرح الصوفية العقل بالكلية وتعلقهم بالأوهام. جاء فى المقابلة الخامسة والتسمين:

«رويت لأبى سليمان يوما كلاما لبعض الصوفية، فلم يفكه له ولم يهش عنده وقال: لو قلت أنا فى هذه الطريقة شيئا لقلت: الحواس مهالك والأوهام مسالك والمقبول ممالك... الحواس مضلة والأوهام مزلة والمقول مدلة. فمن اهتدى فى الأول وثبت فى الثانى أدرك فى الثالث، ومن أدرك فى الثالث فقد أفلح. ومن ضل فى الأول وزل فى الثانى وخاب فى الثالث فهو من الهمج» (٣٧).

أى أنه، بعبارة أخرى تمييز، يأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعى. ولكنه يخلو من التعصب ومن الهروب أمام المعضلات التى تعترض حياة الإنسان فى آن. وهو نابع من تمثيل لدور العقل، تكرر الحديث عنه فى «المقالبات» فى مواطن كثيرة وبصيغ مختلفة.

إن إيمان أبي حيان بخطر العقل ودوره في الوصول إلى الحق وإلى الخير إنما هو إيمان بالإنسان وبقدراته الذاتية، وهو أساس النزعة الإنسانية التي ميزته هو وثلة من مفكرى القرن الرابع / العاشر (٣٧)، فآمل قوله:

«إن الحق معرض لك بل نازل عليك بل حاضر
عندك بل متحكك بك بل موجود فيك. وإنما
تؤتى من جفائك في الطلب وسوء العناية في
التحرى لا من توارى الحق عنك ولا اشتباهه
عليك» (٣٨).

ثم تأمل هذه الاستعارة التي يستعملها لبيان قدرات الإنسان:

«أنت سماء وفيك كواكب تزهو وأرض وفيك بحور تزخر
وهواء وفيك رياح تهب وجبل وفيك عيون تنبع» (٣٩).

يتضح لك السر في إلقاء الإنسان منزلة رفيعة منذ
المقابلة الأولى، حين خاطبه بقوله:

«فاسعد أيها الإنسان بما تسمع وتبصر وتحس
وتعقل، فقد أردت لحال نفسك ودعيت إلى غاية
شريفة وهبت لدرجة رفيعة وحليت بحلية رائعة
ونوججت بكلمة جامعة ونوديت من ناحية
قريبة» (٤٠).

ولسنا في حاجة إلى تأكيد أن من يهوى الإنسان هذه
المكانة لا يمكن أن يكون إلا متفائلا بالمستقبل بعيدا عن
أولئك الذين يعتقدون أن الأمور ما انفكت تتدهور، وأن العالم
يسير القهقري، فجعلوا مثلهم الأعلى وراءهم لا أمامهم،
وخلقوا في وهمهم عصرا ذهبيا ولي، دون رجعة بقوا يحنون
إليه ولا ينتظرون كلما اعتمدوا عنه إلا مزيدا من الفساد.
فالتوحيدي ونظراؤه على نقیض النزعة السلفية التي رفع
لواءها أصحاب الحديث ومن لف لفهم، والتي ما كان لها
أن تولد سوى التمسبب والانفلاق وسوء الظن بما هو
آت (٤١)، ولنا في جواب أبي سليمان عن سؤال
التوحيدي: «هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟» غير دليل
على أن ما سجله أبو حيان مطابق للروح الموضوعية التي

وحظر وإباحة ومنع وإجازة وكف وحث وإطلاق
وقيد وحبس وبعث، لا على ما يظنه من لا خبرة
له بالحقائق ولا استجابة له لداعى الرشد» (٣١).

وأن يورد تلك القول العجيبة التي صدر بها محمود
المسعودي بعض أعماله (٣٢)؛

«اعلم أن البسطة التي لنا بالحس هي النوم
والحلم الذي لنا بالعقل هو اليقظة» (٣٣).

وتندرج في هذا النطاق نفسه معارضته حصر العقل في
معنى العقل الذي اشتق منه، فقال:

«هذا كلام ملفق ومعنى دنس ودهوى متهاففة،
إنما يدل الاشتقاق من الكلمة على جهة واحدة
في المطلوب المتنازع، لأنه مأخوذ من تركيب
الحروف وتأليف اللفظ وصورة المسموع أثرنا إذا
نطقنا بلغة أخرى كالرومية والهندية بمعنى العقل
أكتنا نريد به معنى العقول؟ لا والله! بل هذا
المعنى مأخوذ أيضا من صفاته ومذكور في غرض
ما يمتع به، لأن العقل يحقل أى يمنع ويحبس
وهو أيضا يبيع ويطلق ويسرح ويفرع ولكن في
حال دون حال وأمر دون أمر ومكان دون مكان
وزمان دون زمان...» (٣٤).

فهذا كلام بعيد الغور يدل على منزع كوني صريح ينبذ
التفوق داخل حدود اللغة الواحدة والثقافة الواحدة، ويعلم
عما توصل إليه ميرسيا إيلياد (Mircea Eliade) في عصرنا،
بعد دراسة آراء مختلف الشعوب ومعتقداتها من أن المفاهيم
الحضارية ليست بحال رهينة الاشتقاق وأنها تكتسب
بالاستعمال أبعادا لا صلة لها بجذورها اللغوية (٣٥). وحسبك
أن تنظر في العبارات المتداولة على ألسنة الناس من أمثال
الهاتف والقطار لترى صحة ما ذهب إليه التوحيدي، وأنها
تثير في الأذهان معاني فقدت كل علاقة بالجن والإبل وما
شاكلها. فأحرى بالعقل أن يتحرد على المقال الذي يرهه
بعضهم أن يحصره فيه، مثلما هو حري بالمنطق أن يكون:
«مقصورا على عادة جميع أهل العقل من أي جيل كانوا
وبأى لغة أبانوا» (٣٦).

ومعبر عن الإيمان بإمكانات الإنسان وبأن المستقبل سيكون أحسن من الماضى والحاضر، أى معبر بطريقته الخاصة عن الإيمان بالتقدم الذى هو كذلك من علامات الحداثة. قال أبو سليمان فى جوابه:

«هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات على مهارة وحذق ثم نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى نأتى على آخرها وأقصاها، حتى نحكم حكما بريئا من الهوى والتقليد والمصيبة والمنشأ وهذا لا يطمع فيه إلا ذو عاهة».

ثم ختم إجابته بقوله:

«ولعل الدور بعد الدور والكور بعد الكور ينشأتان هذا الذى نتمناه لقوم يكونون بعدنا، فإن العالم منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال» (٤٢).

قد يذهب الظن ببعضهم إلى أننا «نبى من الحبة قبة»، وإلى أن ما جاء فى (المقابسات) من شذرات متناثرة وإشارات سريعة لا يكفى للجزم بحداثة صاحبها. كلا، إنما هى شواهد سقناها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، لها ما يعضدها فى العديد من المواطن. وهى، مجتمعة، تكون هذه الرؤية التى لا نملك إزاءها إلا الإعجاب والتقدير. ومن عناصرها هذا التصنيف «لما فيه الناس من السيرة وما هم عليه من الاعتقاد»:

«إذا لاحظ استيلاء الطبيعة عليهم وغلبة آثارها فيهم فى الرأى والمعتقد والسيرة المؤثرة فأكثر ذلك باطل، لأن سلطان العقل فى بلاد الطبيعة غريب والغريب ذليل. وإن لاحظ حكم العقل وما يجب به ويلحق بهوهره وبحسن مضافا إليه فأكثر ذلك حق، كان الملحوظ رأيا أو سيرة أو عادة أو خلقية» (٤٣).

وهذا التفسير لمنشأ اختلاف الخلق فى الرأى:

«اعلم أن المذاهب والمقالات والنحل والآراء وجميع ما اختلف الناس فيه وعليه كدائرة فى

العقل، فتمتى فرض فيها قول وجعل مبدأ للأقوال انتهت منه إلى آخر ما يمكن أن يقال» (٤٤).

ولحتمية هذا الاختلاف:

«للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء وإلى العناصر بالجملة... ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس فى حال من الأحوال ولا سبيل من السبل... فاختلاف الصور إنما نشأ من اختلاف المواد» (٤٥).

ليس من شأن ذلك أن ينسف نسفا مسمى الذين يرومون توحيد آراء الناس فى نمط معين، وينظرون إلى كل اختلاف على أنه من أسباب الفتنة والفرقة والوهن عوض أن يروا فيه مصدر قوة ويعتبروا التنوع شرطا من شروط الشراء الفكرى والمجتمعى، يحذر توجيهه نحو الخير ونحو الابتكار لا كبته وتبديعه باسم إجماع زائف، والجري وراء سراب لا أصل له فى طبيعة الأشياء وقوانين الاجتماع الإنسانى، ولا يمكن أن يولد سوى الفقر الذهنى والنفاق القاتل.

إن أبا حيان يمدنا بدرس بليغ فى التسامح من غير أن يلجأ إلى الوعظ المباشر، ويدعونا إلى تجنب المضاعلات التى هى من أهم دعائم الاستبداد، فالناس عنده:

«فى أصل جبلتهم وبدء خلقهم وأول سنخهم قد افترقا مجتمعين واجتمعوا متفرقين واختلفوا مؤتلفين واختلفوا مختلفين، وأحاساسهم متوقدة وظنونهم جواله وعقولهم متفاوته وأذهانهم عاملة وأراؤهم سائحة، وكل متفرد بمزاج وشكل، وطباع وخلق، ونظر وفكر، وأصل وعرق، واختيار وإلف وعادة، وضراوة ونفرة، واستحسان واستقباح، وتوق ووقفة، وإقدام وجسارة، واعتراف وشهادة، وبهت ومكابرة...» (٤٦).

وكما أن الزمان والمكان ليس فيهما «جزء أشرف من جزء»، فإن الإنسان:

وذلك بعد أن طرح القضية على نحو جيد، فقال:

ولعل أهم سؤال يتحتم علينا أن نسأله عن المقاييس، بل وعن كل كتاب نؤلفه أو ننشره أو نترجمه أو ندرسه، هو: هل له قيمة فكرية بذاته؟ وهل لديه رسالة يبلغها لنا؟ وما نوع هذه الرسالة، وما قيمتها وثمرتها؟ وهل يفيد أبناء جيلنا في تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيتهم وتنوير عقولهم؟ وهل يعينهم في حل مشاكل أنفسهم ومجتمعهم؟ (٥٠).

إننا نزعم أن محقق الكتاب قد فشل في قراءته؛ لأنه تأثر برأى مايرهوف ودى بور (٥١) وكان له موقف سلبي من الفلسفة الأفلاطونية المهدنة، باعتبارها «فلسفة مثالية صوفية صدورية إشراقية» (٥٢)، مستواها «دون مستوى الفلسفة اليونانية في عصور ازدهارها»، بل «دون مستوى فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا» (٥٣). «ومن رأينا أن الإجمال والتعميم لا يجديان في تقييم الأعمال المدروسة وأنه لابد من القيام بعملية فرز تفصيلي حتى ندرك ما «يفيد أبناء جيلنا في تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيتهم وتنوير عقولهم» حسب عبارة المحقق نفسه.

ونحن واهون لا محالة بصحة ما ذهب إليه من أن «مشاكلنا وهمونا هي غير مشاكل [أسلافنا] وهمومهم، بسبب تغير الظروف والأحوال»، ولكن ذلك لا يبرر بحال حشر كل المشاكل في بعدها الظرفي، فإن منها ما هو من قبيل القضايا الأزلية الأبدية، ما دام الإنسان هو الإنسان تحت كل سماء وفي كل عصر وأوان. ولا شك عندنا أن ما بيناه من جرأة التوحيدى على اقتحام الآراء الجاهزة بالنقد والمراجعة، ومن تركيزه على الإنسان قيمة محورية مطلقة، ومن دفاعه عن مشروعية الاختلاف وعن مكانة العقل ومن نبذه للتقليد. كل هذا وغيره مما تزخر به (المقاييس) هو من جوهر قيم الحداثة ومن مستلزماتها، لا ينقص من شأنه اختلاطه بآراء ونظريات تجاوزتها المعرفة في عصرنا، وأضحت لا تهم سوى مؤرخ الأفكار فحسب؛ فتلك سمة كل نتاج رفيع وعلامة كل أثر خالد.

«لا شرف له أيضا على إنسان آخر من جهة حدته الذى هو الحياة والنطق والموت... فإن اعتبر بعد هذا فعل هذا وفعل ذاك من جهة الاختيار والإيثار والاكتساب والاجتهاد فذاك يقف على الأشراف فالأشرف والأعلى فالأعلى» (٤٧).

ومن قبيل هذه المواقف التي لو نسبت إلى أحد معاصرينا لما أنكرت نسبتها، بل ما انتبه إلى أن صاحبها عاش في القرن الرابع/ العاشر، الموقف التالي من الملك أى ملك ومهما اختلفت الأسماء والألقاب: «الملك من ملك رقاب الأحرار بالمحبة» (٤٨). «السنا في هذا الصدد بإزاء تعريف لا صلة له بمفهوم الراعى والرعية، ولا علاقة له بالحق الإلهي ولا بالتغلب والقهر، تلك التصورات التي عاشت عليها أجيال من المسلمين وحسبها قدرا محتوما، ومازالت تمشش في أدمغة الكثيرين وتسكن لأوعيمهم في العهد الذى دشنته الثورة الفرنسية محلقة عن حقوق الإنسان والمواطن. وأولى بحكامنا اليوم أن يتأملوا هذا التعريف ويعملوا به عوض الاعتماد على العنف والتخويف بواسطة البوليس والعسكر وأجهزة الدعاية والقضاء المدجن.

فهل يبقى في نفسك أدنى ريب بعد كل هذا الذى أوردناه من الشواهد على حداثة أبى حيان؟ أم أنت على رأى محقق (المقاييس) في تقديمه لها:

«أن أهميتها من الوجهة العلمية التاريخية وأهميتها من الوجهة الأدبية تعبيرية، ندرسها لنعرف كيف فكر أسلافنا في فترة من تاريخنا وكيف عاشوا ولأى هدف سعوا (كذا) لا لناخذ الحلول منها لمشاكلنا وهمونا وهي غير مشاكلهم وهمومهم بسبب تغير الظروف والأحوال ونفروها من الناحية الأدبية فنشرى لغتنا وتغنى بهاننا ونصور لنا كيف يعبر الأدب عن العلم والفلسفة بالبيان المشرق والأسلوب الرفيع» (٤٩).

الهوامش

(١) نتمتع الطبعة التي حققها محمد توفيق حسن، ط ٢، بيروت، دار الآداب، ١٩٨٩، وعليها نُحيل.

(٢) المقابسات، ص ١٢٩.

(٣) المقابسات، ص ٢٨٢.

(٤) المقابسات، ص ٧٥.

(٥) المقابلة ٩١، ص ٢٨٣، والملاحظ أن الفوجي ذكر عدداً من هؤلاء الأعلام في المقابلة الثانية: أبها سليمان السجستاني وأبها زكرياء الصيمري وأبها الفتح النوشجاني وأبها محمد المروسي والمقدسي والقومسي وعلام زحل، (وكل واحد من هؤلاء إمام في شأنه وفرد في صناعته سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة وهم أحياء بعده)، وذكر في ثانياً المقابسات الأخرى عدداً آخر منهم أبو العباس البخاري وثابت بن قررة وأبو الخير اليهودي وأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصائبي وأبو الحسن العامري وأبو علي عيسى بن زهرة وعيسى بن علي بن عيسى وأبو إسحاق النيصبي وأبو زكرياء يحيى بن عدي... أرجع إلى فهرس الأعلام في آخر المقابسات، إلا أن أرقام الصفحات التي تحمل عليها يشرها خطأ كثير.

(٦) المقابلة ٥٥، ص ١٩٠.

(٧) المقابلة ٢، ص ٦٤.

(٨) المقابلة ٢، ص ٥٨.

(٩) المقابلة ١٧، ص ٩٩.

(١٠) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ط بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت. وهي مصورة عن ط القاهرة ١٣٢٦ هـ.

(١١) المقابلة ٤٦، ص ص ١٦٤ - ١٦٥.

(١٢) المقابلة ٩٨، ص ٣٣٤.

(١٣) المقابلة ١٠٦، ص ٣٥٥.

(١٤) المقابلة ٣٥، ص ص ١٣٦ - ١٣٧.

(١٥) المقابلة ٩٢، ص ٣٠١. وقارن بما يقوله ابن رشد: «لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أحسن به من إطلاق الأشعرية؛ لأن الفعل بما هو لعل فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر... ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمي العالم قديماً، والله تعالى قديم. وهم لا يلهيهم من القديم إلا ما لا هة له» ويقول كذلك مؤكداً الفكرة نفسها: «أما إن كان العالم قديماً بذاته وموجوداً لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلاً. وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الحدوث المنقطع. وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم. وإنما سميت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد المدم» تهافت التهافت، ط ٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨ / ١٣٨٨، ص ٢٢٢ وص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(١٦) المقابلة ٥٠، ص ١٧٥.

(١٧) المقابلة نفسها، ص ص ١٧٣ - ١٧٤.

(١٨) المقابلة نفسها، ص ص ١٧٨ - ١٧٩.

(١٩) المقابلة نفسها، ص ١٧٥.

(٢٠) المقابلة ٣٥، ص ١٣٦. وقارن بالمقابلة ٤٨، ص ص ١٦٩ - ١٧١ في الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة.

(٢١) المقابلة ١٠، ص ٩٢ و ٩٠. وقارن بالمقابلة ٢٩، ص ١٢٣.

(٢٢) المقابلة ٣٠، ص ١٢٨.

(٢٣) المقابسات، ص ٥٣.

(٢٤) المقابلة ٣٩، ص ١٤٢.

(٢٥) المقابلة ٤١، ص ١٤٦.

(٢٦) المقابلة ٦٣، ص ص ٢١٧ - ٢١٨.

(٢٧) المقابلة ٩٥، ص ٣٠٩.

(٢٨) المقابلة ٩٩، ص ٣٣٨.

(٢٩) المقابلة ٢٠، ص ١٠٦.

(٣٠) المقابلة ٥٤، ص ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣١) المقابلة ٣٨، ص ص ١٤٠ - ١٤١.

(٣٢) محمود المسحدي، المسافر في السد، تونس، شركة النشر لشمال إفريقيا، ١٩٥٥/١٣٧٥، ص ١٩٠.

(٣٣) المقابلة ٢٦، ص ١٢٠.

- (٣٤) المقابلة ١٠٦، ص ٣٧١.
- (٣٥) M. Eliade, Le Yoga. Paris, 1977 p. 5. ولان بما قاله محمد أركون في مقاله: Peut-on parler de merveilleux dans le Coran? M. Arkoun et al., L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval, Paris, J. A., 1978 ص ١ - ٢٤ وخاصة ص ٩، والنقاش الملحق به، ص 25 - 60.
- (٣٦) المقابلة ٢٢، ص ١١٠.
- (٣٧) انظر في هذا المجال أطروحة أركون، Miskawayh philosophe et historien, Paris, Vrin, 1970.
- (٣٨) المقابلة ٢٠، ص ١٠٦ - ١٠٧.
- (٣٩) المقابلة ٦٢، ص ٢١٥.
- (٤٠) المقابلة ١، ص ٥٧.
- (٤١) ارجع في هذا الصدد إلى فصل السلفية بين الأسس واليوم، ضمن كتابها لبنات، تونس، دار الجنوب، ١٩٩٤، ص ٣٥ - ٥١.
- (٤٢) المقابلة ٨٨، ص ٢٦١ - ٢٦٢.
- (٤٣) المقابلة ١٧، ص ٩٨ - ٩٩.
- (٤٤) المقابلة ١١، ص ٩٢.
- (٤٥) المقابلة لنفسها والصفحة نفسها.
- (٤٦) المقابلة ٤، ص ٨٣ - ٨٤.
- (٤٧) المقابلة ٥، ص ٨٥.
- (٤٨) المقابلة ٦٦، ص ٢٢٧.
- (٤٩) محمد توفيق حسين، مقدمة المقابلات، ص ٤٧.
- (٥٠) المرجع السابق، ص ٣٣.
- (٥١) نفسه، ص ١٩ - ٢٠.
- (٥٢) نفسه، ص ٣٥.
- (٥٣) نفسه، ص ٤٢.



أبو حيان والتعامل مع الحداثة

أنور لوتفا*

حداثة قبل ألف سنة :

بيننا وبينه عشرة قرون، فكيف يخطر لنا أن نطرح عليه
سؤالنا عن ماهية الحداثة، لنهتدى بتجربته ونحن نتخبط حالياً
فى بحثنا عن أقوم الطرق التى ننفذ منها إلى عصرنا؟

وهل نستطيع أن نعت عصره بالعصر الحديث، وهو
الرجل الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى؟

أجل، فليست هناك حداثة واحدة وإنما هى حداثات.
وللخروج من المفارقة إلى وضوح الرؤية، سنسأله أبا حيان،
ونلتصم فى مواقفه وفى كلامه تعريف المصطلح، ولو رافقناه
واستمعنا إليه ملياً لانتزعنا من سطوة مفهوم للحداثة استقر فى
أذهاننا نتيجة لظروفنا التاريخية المباشرة. فالحداثة، فى نظرنا،
مقصورة على أقرب فترة من تاريخنا المعاصر، وهى لا تبعد
على وجه التحديد عن أول أجيال القرن الماضى - جيل رفاة
الطهطاوى - حيث اقتترنت نهضة العالم العربى من ربة
الحكم العثمانى بعلاقات دولية جديدة ربطتنا بالغرب،

فاتخذناه نموذجاً، وحاولنا أن نسترشد بقيمه فى المجتمع
والسياسة والاقتصاد وأوجه السلوك. من فضل أبى حيان
علينا، إذن، أن يعيدنا - فى بحثنا عن الحداثة - إلى أصلاتها
فى المعجم العربى، وإلى واقعية التعامل مع دلالاتها.

إنما الحداثة - وهى نقبض الركود - ظاهرة متواترة عبر
مختلف العصور، لا يمسك عن إفرازها تفاعل الظروف
التاريخية، فى أى زمان، كلما اجتمعت عقاقيرها وتخامرت
فى بيئة معينة. ولنا فى أعمال أبى حيان وسيرته وثيقة حية
تنفى نسبة الحداثة إلى مجرد سياق القرون بترتيبها الآلى
العهد - عصر قديم فعصر وسيط فعصر حديث. وقد أصاب
علال الفاسى حين كتب لجيلنا محذراً من الخلط بين
العصرية والمعاصرة:

«إن الحياة حركة، والحركة تقتضى أسريين
أساسيين: المتابعة فى السير، والانتقال من نقطة
إلى أخرى. وكذلك هى الحقيقة، فإن الإنسانية
سائرة دائماً لا تعرف الوقوف، ثم هى تنتقل من
حالة إلى غيرها دون مبالاة بما يريده الناس أو

ويحلنا مثل هذا التساؤل الطليق الدقيق إلى الجو الفكري الذي استنشق هواءه أبو حيان. لقد زالت في أيامه مركزية الإمبراطورية الإسلامية؛ تفككت الخلافة إلى دويلات، ولم يبق للخليفة العباسي إلا بغداد وملحقاتها، على حين استقلت البصرة وواسط، وسيطر بنو بويه على الري وأصفهان، كما قامت الدولة السامانية في خراسان وما وراء النهر لم خلفتها الغزنوية بالهند وأفغانستان، وحكم الإخشيدون مصر والشام وتلاههم الفاطميون قادمين من المغرب، وخضعت الحماة واليمن للقرامطة، وتعددت الحملات على الحدود مع الروم. وقد أدت تلك الحركات السياسية الانفصالية - على عكس المفروض - إلى إخصاب حضارى، نتج عن اتصال الأجناس في منطقة جغرافية شاسعة، تداخلت على رقعتها مصالح الناس ونطورت وتزايد انتفاعهم المشترك بالتثقل والتبادل الاجتماعى والثقافى؛ فالسامانيون والبويهيون من الفرس، والإخشيدون والغزنويون من الترك، والحمدانيون والفاطميون والأمويون في الأندلس من العرب، وجميعهم - يتاملون باللغة العربية وينتمون إلى الإسلام^(١). وتنافس الأمراء الجدد، في هذا العالم العربى المتقطع المتواصل، على اجتذاب الكتاب لوزارتهم، وتفاخروا بتألق الأدباء والعلماء في حاشياتهم.

تبدأ سيرة أبى حيان التوحيدى بتجسيم تلك الظاهرة الحضارية في شخصه، إذ يرجع بعض مؤرخيه أنه ولد بنيسابور، بينما يقول بعضهم الآخر إنه ولد بشيراز، ويقول غيرهم إنه ولد بواسط، فضلا عن نسبونه إلى بغداد!

وسوف يتجلى ذلك الشمول المكائى الرمضى، في صورة ثقافية حقيقية هي تطلعه الجارف في شجابه نحو معرفة موسوعية، وانطلاق فكره إلى أقصى ما يستطيع بلوغه من مدارج العقل الإنسانى. وأعانتة على الإقبال فى مجالات البحث، وعلى الانتهاز من موارد العلم المتباعدة، أدوات توفرت منذ القرن الثالث الهجرى، وأشواط قطعها أساتذته من قبله، إذ كانت الأذهان قد استوعبت فلسفة اليونان وعلومها من خلال الترجمات المنهجية التى أصدرتها منظمة بيت الحكمة - مؤسسة المأمون الشهيرة، ولا ننسى أنها أكملت ما سبقها من نشاط الرشيد والبرامكة فى ذلك الميدان. هناك

يعتبرونه. ومتابعة السير لا تمنى دائما أنها تتقدم، ولذلك فليس هناك تقدم حتم على خلاف ما كان سائدا عند مفكرى القرن التاسع عشر، وانتقالها معنى التطور، ولكن التطور يكون إلى أعلى وإلى أسفل. وإذن فقد تصل فى العصر الحاضر أثناء سيرها وتطورها إلى أقصى ما يمكن من التفهيم الذى لا تغطى عليه معاصرته لهذا الجيل أو ذاك، كما أن حركتها التاريخية لا نستطيع أن تهيم لنا مختلف المظاهر التى تجدها أقوى انطباقا على العصرية التى نريدها من أحدث أنواع التفكير والتنظيم^(٢).

وكان أبو حيان - قبل غلال الفاسى - على وعى بمكر اللفظ، وبمطارق الاشتقاق والمقابلة والتكرار التى تبعج المعنى، ونزج بشبهات الخلط بين المفاهيم. وحول رغبته فى الحد من تلك الأوقات تدور معظم أسئلته، كسؤاله فى (الهوامل والشوامل)؛

ولم صار الرجل إذا لبس كل جديد قيل له: خذ معك بعض ما لا يشاكل ما عليك ليكون وقاية لك؟

وعلى ذكر المشاكلة، ما المشاكلة؟ الموافقة، والمضاربة، والمائلة، والمعادلة، والمناسبة؟

وإذا وضع الكلام فى هذه الألفاظ وضع الحق أيضا فى المبالغة والمبالغة والمنافرة، والمنابذة^(٣).

وأبو حيان يطرح بعد ذلك مسألة أخطر على مناظره الفيلسوف مسكويه، فلا يجد لديه إلا الإزدراء، ويسقى سؤاله هذا بلا جواب:

«ما مبدأ العادات المختلفة من هذه الأمم المتباعدة؟ فإن العادة من عاد يعود، واعتاد يعتاد، فكيف فزع الناس إلى أوائلها وجروا عليها؟ وما هذا الباعث الذى رتب كل قوم فى الزى، وفى الحلبة، وفى العبارة، والحركة، على حدود لا يتمدونها، وأقطار لا يتخطونها؟»^(٣).

وأبى الفرج الأصفهاني وأبى المحاسن التنوخي وأبى منصور
العالبي وأبى زكريا الرازي.

ويرسم التوحيدى فى « الفلسفة » اجتماع أغراض سائر
العلوم التى تصدى للإلام بها، على ما يظهر من استشهاده
بقوله أستاذه أبى سليمان المنطقى:

«إنها بحث عن جميع ما فى العالم، مما ظهر
للعين، ووطن للعقل، وما ركب بينهما... من
غير هوى يمال به على العقل، ولا إلف يفتقر
معه إلى جنابة التقليد» (٧).

إن نعطف أبى حيان إلى إدراك « جميع ما فى العالم »
إدراكا موضوعيا إنما ينطوى على احتفاله بمختلف الأمم التى
يعترف بتساويها أساسا ثم بأصالة كل منها، كما يقول فى
(الإمتاع) :

«اشتركت الأمم فى جميع الخيرات والشرور،
وفى جميع المعانى والأمور، اشتراكا أتى على
أول التعاون ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة
بقوالب ليست لأختها، واشتراكهم فيها
كالأصول واستبدادهم كالفروع» (٨).

ولما كانت ضالته هى الحكمة فقد وجدها موزعة بين
شعوب الأرض بصورة متكاملة الطرافة : « نزلت الحكمة
على رءوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأبدي
الصين» (٩). كان الأمم تؤلف جسما واحدا، وه لأن العالم
منوط بعضه ببعض، ومنسوب بعضه إلى بعض، ومقيس بعضه
على بعض، فقد تولى المنطق وظيفة تنظيمية لازمة، فهو:

« آلة عند أربابه كالميزان يوزنون به كل مختلف
فيه، ومتفق عليه. وليس فيه كفر ولا جهل، ولا
دين ولا مذهب ولا نحلة ولا ملة، وإنما هو
تصفية المعانى وتنقية الألفاظ» (١٠).

المنطق ومحاسبة اللغة :

التوحيدى والد الأسسية :

وهكذا يفضى به المنطق إلى محاسبة اللغة. فلم يكن بد
لأبى حيان التوحيدى - وهو يعيش فى عصر اختصار فكري

ينبع فى نقل المراجع العامة وأصول المعارف العقلية قسطا
ابن لوقا وحنين بن إسحاق وتلاميذهما. فازداد ثراء المعاجم،
وانتعش التأليف لا فى مواد النحو والبلاغة والفقه فحسب،
بل فى الطببيات والتنجيم والطب والسياسة والتاريخ وتقويم
البلدان والمنطق والفلسفة.

عندما تلتقى المحاضرات:

موسوعية، تكامل، ميزان.

يمثل أبو حيان هذا التفتح على المعرفة بجملتها
وتفصيلها. فقد حصل من العلوم تحصيلًا مكنه من تصنيفها
وإيضاح وظائفها، والتميز فى مشروعه الدراسى الطموح بين
الكلية والكل: «إن الكل متأخر عن أجزائه، والكلى متقدم
على جزئياته» (١١). هكذا تعلم من أبى سليمان السجستاني
المنطقى - أكبر علماء بغداد - وكان مربيا محنكا يحسن
تدريب مرديه على التفكير المستقل. أحبه أبو حيان فواظب
على مجالسه وأماله، وصحبه فى نزواته الخاصة. وأفاد من
مناقشة يحيى بن عدى الملقب بالمنطقى أيضا. أما النحو، فقد
تلقاه على السيرافى والرامنى، والفقه الشافعى على أبى حميد
المروروى وأبى بكر الشاشانى. وتجمع مؤلفاته بأسماء المفكرين
والعلماء الذين خالفهم وحلل شخصياتهم كإسحاق بن
زرعة، وابن الخمار الطيب، ومتى بن يونس، وأبى الحسن
العاسرى، وأبى النفسى الرياضى، وأبى الوفاء المهندس،
ونظيف، ومسكويه. ثم ارتفع فى آخر حياته بالبحث العلمى
إلى مراتب التصوف. لذا يستهل باقوت تعريف التوحيدى بأنه
«شيخ فى الصوفية» ثم يضيف:

«وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق
الكلام ومتكلم المحققين... فرد الدنيا الذى لا
نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة، كثير
التحصيل للعلوم فى كل فن حفظه، واسع
الدراية والرواية» (١٢).

ومثل هذه الشهادة بتفرد التوحيدى إنما تقاس بقيمة
عصره - وهو العصر الذهبى للثقافة العربية الإسلامية -
وبقيمة معاصره، الواقمين مثله تاريخيا بين الفارابى وابن سينا
ومنهم، إلى جانب من ذكرنا، أهلام كالحوارزمى والصولى

يتخرج من المحادثة، ولو كانت مخادعة اللغة العامة الشائعة في أفواه الناس وأسماعهم، التي يرددها هو كسائر المتخاطبين للإبلاغ والإعلام. ويدفعه تخري الحقيقة إلى حد أن يسأل: «المرب توث الشمس، وتذكر القمر، فما العلة في ذلك؟»^(١٥)، ويدهشه أن الاسم الفرد يدل على معان كثيرة، فيستعيد قول أبي سليمان المنطقي عن العقل: «اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام بحسب ما ينقسم كل ذي عقل»، ويستخلص أن «الواحد» قد يشير إلى كثرة تند عن الإحصاء:

«الواحد اسم مشترك يدل على معان كثيرة...
ويكون مبدأ العدد الذي هو جمع الوحدات...
ونسبة كل واحد إلى ما له»^(١٦).

هكذا يلاحظ أبو حيان، في الكلمة، تعددية أجزاء المعنى (Polysémie). وهذه من المسائل التي تدور عليها من حولنا مباحث لغوية منبثقة عن الألسنية. وبالأمر لم يفتن مؤرخو أبي حيان إلى أنه يحمل هذه الظاهرة اللغوية في منطق اسمه، فهو «التوحيدي» لا نسبة إلى أهل التوحيد - كما زعم ابن حجر في «طبقات الشافعية» - بل نسبة إلى نوع من التمر، تمر التوحيد، الذي كان يسميه أبوه في شوارع بغداد. إن الوحدة في اسم أدينا تشتمل على جمع!

بين التعددية والثباتية

أو سداجة الاستفهام المتفجر

وتلح صيغة الجمع على عناوين كتبه، من «البصائر والذخائر»، ومن «الهوامل والشوامل» إلى «المحاضرات والمناظرات»، و «الإشارات الإلهية» و «المقاسبات»... كأن تعددية الأمم والحضارات، التي أدت إلى كثرة المعارف والعلوم، قد أصبحت الإطار الطبيعي لتحركة الفكرى. وهذا مهاد الحداثة كما نراه عند بزوغ عصر النهضة الأوروبية من ترحال أبنائها في فجر القرن السادس عشر - للاطلاع على مصادر المعرفة. ولقد تدارك أبو حيان مقدما تراجع من سبضيقون من بعده دائرة المعرفة ويقصرون مفهوم العلم - كالخطيب البغدادي صاحب «تقييد العلم» - على مفهوم

وانضاج عقلى، ومقارنات مذهلة بميدة الأطراف، وتفاعل متواصل بين المعارف المتشابهة - من البحث أولا في اللغة، مادة الكلام وأداة الإفهام. فالمعاني عالقة بالألفاظ التي تنشئ الجمل المفيدة. والألفاظ متوالدة منتشرة، خلاصة بجرسها وتجاورها، وما أيسر أن تودى بنا إلى مزالق الإيهام والنسب والمغالطة^(١٧). لذا، انبرى أبو حيان للتحقيق والتدقيق في اللغة، وأراد تمحيص «الاشتقاق وأصوله، والتصريف وأبنيتها والوزن وأمثلة»^(١٨). لقد أثار قبل الجرجاني إشكال «المعنى ومعنى المعنى»^(١٩)، وأهاب بالمنطق والنحو لضبط الفوضى الكلامية:

«فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه. ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر»^(٢٠).

ويقف أبو حيان التوحيدي في طليعة اللغويين المحدثين الذين يعيدون النظر في الموروث من البلاغة، بنزعته إلى تحليل العلاقة بين النحو والمنطق، وتجريب افتراضاتهما بغية تعرف مسار المعنى في اللفظ وفي التركيب. إنه يتعامل مع اللغة تعامل أهل اليوم؛ منذ يسلط أول أسفله في «الهوامل والشوامل» على موانع الشفافية اللغوية، محاولا إسقاط ذلك القناع الذي يصطنعه المتكلم دون أن يتعمد التقنع. وبطرحه إشكال المصطلح، أى «وضع الأسماء الدالة بالتوافق... وتأليف الحروف التي تصير أسماء وأفعالا وحروفا بالاتفاق والاصطلاح» سبق أبو حيان مؤسس الألسنية الحديثة فرد بنان دى سوسير الذى طلع علينا في القرن العشرين بالتمييز بين الدال والمدلول في اللفظ، وبين اللغة لسانا والقول خطاها ونصا، ونبها إلى احتباطية العلامة وتعمسها. على تلك المبادئ شيد الألسنيون فى المعاهد الغربية - لأبناء جيلنا - مناهج التداولية وجدلية اللغة (La pragmatique)، والسيمائية الجديدة (La sémiotique)، وعلم السرد (La narratologie). إن فى سؤال أبى حيان هذا الاستهلالى «ما الفرق بين الفرض والمعنى والمراد؟» حدسا صادقا بالدراسات المفصلة التى تستغرق حاليا لقيفا من اللغويين.

لقد صدر أبو حيان فى ذلك عن وعيه بمجانبة مقصودة إذا توخى الدقة فى الكلام. وتلك مثالية الأديب الحق الذى

«نقل الحديث وشروط روايته»^(١٧)، فكتب في «رسالة العلوم» إن «العلم بالألف واللام لا يختص معلوما دون معلوم»^(١٨).

وصممهم التعددية - إذا حاولنا اعتزالها إلى أدنى حدودها - هو مقابلة الرأي والرأي الآخر، أى صبّ الحوار في بوتقة الثنائية. وكثيرا ما يحيل أبو حيان التعددية - في عناوينه - إلى طرفين يناقشان شتى مواضيعها. وأبلغ مثل على ذلك تسميته كتاب (المقاسات) بجمع المؤنث السالم، فما المقاسة؟ اللفظة اسم مفعول لفعل قاس، وصيغة المفاعلة تفيد المشاركة والمشاركة؛ أى ثنائية المقابلة، التى بصورها من جانبين، تداول الشرط وجواب الشرط. وهى مشتقة من فعل «قاس» أى أخذ شمعة بطرف عود له يقره من نار موقدة، واقتباس العلم هنا - فقد شاع تشبيه العلم بالنور أو اللهب - يتواصل بشكل مزدوج؛ إذ إن كلا من طرفي المهادنة يقتبس من علم صاحبه أو يقدم له ما يقتبسه. وعلى وزن المقاسة تخير أبو حيان المؤانسة فى تسمية كتابه الشهير (الإمتاع والمؤانسة) الذى سنتفحه فيما بعد.

ولنقف أولا عند (الهوامل والشوامل). هنا كتابان فى كتاب واحد. مجموعة من الأسئلة طرحها أبو حيان على مفكر ممتاز من فلاسفة عصره هو مسكويه، وأثبت إجاباته. خضع الجمع لنسق الثنائية. والأسئلة متلاحقة تكاد تبلغ المائتى سؤال، بعضها جوهري وبعضها تفصيلي، تثير موضوعات أخلاقية أو اجتماعية أو لغوية أو طبية أو نفسية أو اقتصادية. لا يكفى أن نستخلص من قراءتها أن أبا حيان شخصية فلسفية «طلعة» كما يقول أحمد أمين، فإنها تدلنا فوق ذلك على أنه صاحب مبادرة فكرية جريئة، ومحاولة لتغيير حدود المعلوم، بتعقب السبب الخافى. يكتب مثلا:

«قال المؤمن «إني لأعجب من أمرى، أدبر آفاق الأرض وأعجز عن رقعة» - أى الشطرنج - وهذا معنى شائع فى الناس، فما السبب فيه؟ فإنه إنما عجب من خفاء السبب»^(١٩).

ويش السائل فى إيجابية المعالجة للموضوعات، لذا يقتصر هواجس سارحة بارحة، ولا يجد لتقييدها والتعامل معها إلا شكل الأسلوب الحوارى.

والحق أن إلقاء أى سؤال هو طرح لمضمون معين، بصرف النظر عن صياغته الاستفهامية. فمع السؤال قسم خبرى، وإفادة عن معنى خاص هو بؤرة التوضيح المطلوب. بل إن تشكيل نص السؤال، أو تنظيم مصاريع القضية، هو الذى يحدد نواحي الرد، ويرسم للمجيب المستقصى مواقع خطاه، ويدفعه إلى النظر فيما لم يمتن فيه النظر من قبل. أى أن توجيه السؤال توجيه للجواب. ويعترف بذلك مسكويه قائلا:

«وليس للمجيب أن يقتصر على السؤال وينظم الشكوك، ولأجل هذا اضطرت إلى الكلام فى جميعها على حسب مراتبها»^(٢٠).

يحق لنا، إذن، أن ننت أسئلة أبى حيان بالشوامل بدلا من نعتها - تواضعا - بالهوامل^(٢١). فما هى بالأسئلة السطحية أو الشافهة، ولو امتنع مسكويه عن الإجابة على بعضها، جزئيا أو كليا - فهذا شأن رزائه ووقاره، والدليل أيضا على حدوده المعرفية. أما أبو حيان فشديد الروى بالمفارقات، متلطف إلى حل ألغازها، يريد أن يطمئن على استهدافه أقصى آماد البحث.

«هل يجوز لإنسان أن يمت العلوم كلها على افتنانها وطرفها، واختلاف اللغات بها والعبارات عنها؟ - فإن كان يجوز فهل يجب؟ وإن وجب فهل يوجد؟ وإن كان وجد فهل عرف؟ - وإن كان جائزا فما وجه جوازها، وإن كان يستحيل فما وجه استحالة؟ فإن فى الجواب بياننا عن خفيات العالم»^(٢٢).

ولعل أبا حيان يعنى بالهوامل أنها أسئلة غير تقليدية، واستفهامات هامشية. وبذلك ننقل معه من صعيد التواضع الخلقى إلى صعيد الفكر الموضوعى، ونشهد كيف يطرح إشكال النسبية، وكيف يشكك فيما جرت عليه المصطلحات المعتادة من إضفاء قيم مطلقة على اعتبارات جزئية أو مزاعم غير مستوفاة منطقيا، ولا يحسن السكوت عليها. وقد يفضى لون من الأسئلة «التداولية» - التى تستدعى الإجابة بنعم أو لا - إلى ذم المدح أو مدح المذموم أو التحفظ على

فى إجراء الحوار، إذن، تكمن المقارنة المرجعية الحافزة على تجديد الفكر، بتحريك الرأى مع نسبت، لتوسيعه أو تشذيبه، لأن الحوار «ميزان» أى إهابة بالعقل أساساً. ولن نصعد إلى محاورات أفلاطون، وفن سقراط فى توليد المعانى بمشاهدة مناظره، وإنما سنهبط نحو إمام الحداثة فى عصرنا، رفاعة الطهطاوى، وهو الرحالة الذى فرضت عليه المقارنة فرضاً، وشبهها فى (تخليص الإبريز) مراراً «بالميزان»^(٢٤). هو ذا يوجز خلاصة تجربته الحضارية فى آخر كتبه (المُرشد الأمين للبنات والبنين) قائلاً:

«فالمقل فى الإنسان هو الجزء الناطق المتفكر، وهو عبارة عن قوة روحانية نورانية تدرك ما له وجود فى خارج الميكان أو فى الأذهان على حقيقته، وتدرك جميع العلاقات والمباينات فى المحادثات والمحاورات»^(٢٥).

نحو دور المثقف :

ونعرف أن الطهطاوى يحثل تطور وظيفته الأديب فى العصر الحديث، فهو يكتب للناس - للبنات والبنين هنا أى لشباب الأمة - بعد أن كان الأديب فى الماضى خادماً للأمرء أو تابعاً للأعيان، يديج رسائلهم وينظم وينثر فى مدحهم ليفوز بمعائهم، ولم يتعد عهدنا بشوقى «شاعر الأمراء»، وقيل «أمير الشعراء»! إن تحول الطهطاوى تدريجياً عن مدح «ولى النعم» وانصرافه إلى تربية مواطنيه وتنوير عقولهم، دليل على ظهور «المثقف» فى مجتمعنا، كما سبق أن ظهر فى المجتمعات الغربية، ولا سيما فى زى «فلاسفة» عصر التنوير - الذين مهدوا للثورة الفرنسية - ورجعوا على ما كانوا ينادون من جوائز الملك والأمراء والتبلاء مصالح الشعب فكثبوا - سرا أو علانية - لتوعية الشعب بحقوقه، ونشروا لتعليمه ضمن ما نشروا «دائرة المعارف» الشهيرة التى رأس تحريرها ديدرو وشاركه فولتير و روسو وكوندورسيه Diderot, Voltaire, Rousseau, Condorcet .. وقد تأثر الطهطاوى بهم وبفلسفتهم (Les Idéologues). ويدهشنا أبوحيان إذ يرفع أمام أنظارنا - قبل عشرة قرون - وجه «المثقف» الحديث المعتد بفكره، الثائر على امتيازات العظماء.

الأحكام المطلقة الشائعة. كما أن هناك طبقة خاصة من الأسفلة غير المباشرة التى تندس فى صلب القول، كأنها استدراك عابر، يصحح تصور قضية من القضايا تصحيحاً عفواً. وفى صيغ الالتماس أو المناشدة أو التمنى، أو طلب النصيحة بصدد أمر معين، يستتر الإعلام أو الإعلام المضاد.

... بل يستتر الإلزام أحياناً. لأن السؤال يتخذ أهميته من علاقته بالجواب. فمن طريق الأسفلة - وهى استفهام موضوعى فى ظاهره - يخاطب أبوحيان ممثلاً للفكر الرسمى فى عصره هو مسكوبه الذى كان خازن الكتب لعصبة الدولة وخازن بيت المال، ويدعوه إلى الالتزام. وما استدراج ذلك المسؤول إلى الخوض فى إشكالات الإنسان والمجتمع إلا تجلية لموقفه، وكشف عن كامن نوابه، وحث له على الاضطلاع بمسؤولية تترتب عليها العواقب. هذا إلى جانب ما يمت عنه تعجب السائل نفسه أمام الظواهر التى تستوقفه؛ إذ يفصح شخصياً عن تطوره المعرفى.

وهكذا يتعقد حوار خفي الدلائل فى شكلية مسراه. كأن الطرفين يلعبان الشطرنج؛ «فإن لكل ضربة يتغير بها شكل الشطرنج ضربة من الرسيل مقابلة لها»^(٢٦). وتترك المتحاورين من نقطة إلى نقطة ينتج انتقالهما إلى مكان مسحا مسحاً معرفياً، وأصبح أنسب حيز يشمل واقعهما الفكرى الذى طلعا عليه معاً. وههنا التجديد؛ أى إعادة تصنيف القيم المعرفية.

إن الشكلية الاستفهامية من أنجع وسائل البلاغة والمنطق فى إحداث التقدم المشترك نحو حل لقضية يتقبله طرفا البحث، وهى السبيل إلى الخروج من ركود كل منهما إذا هو ظل مصرراً على سابق رأيه وعلى الجهل بخبرة نظيره أو مناظره. وفى سيرهما معاً، قد يقع الحافر على الحافر كما كانت تقول العرب، ولكن مادة هذا التعبير تنافى ثنائية التقدم فى المسيرة. إنما الحوار فعل قوامه حق الاختبار وعلاقة المشاطرة. فالإجابة من شأنها أن تتضمن حصيلة المقارنة بين وجهة نظر السائل ووجهة نظر المجيب؛ وذلك التمهيد المتبادل هو الذى يقضى إلى وضع مستحدث من المعرفة.

الوراق: صفحة حضارية مجهولة!

التوحيدى - ونمت تلك المادة الجديدة عليها «بالورق العربى». ولذا سكوت توارىخ الأدب المقررة فى مدارسنا عن حديث «الورق العربى»، فقد يتعين علينا أن نرى وقائع ذلك الإسهام المجد الذى بنتا نجهله، ولكن ليس هنا مجال تلك الرواية.

حسبنا أن نحدد توصل العرب إلى أسرار ذلك الفن - الذى ابتكره الصينيون فى القرن الأول الميلادى - سنة ١٣٣هـ/٧٥١م، على إثر المعركة التى نشبت بين خاندان طشقند وحلفائه العرب من ناحية وبعض قبائل التركستان وحلفائهم الصينيين من ناحية أخرى، وانتصر فيها صاحب طشقند فتعقب أعداءه حتى حدود الصين، واقتاد من الأسرى الصينيين إلى سمرقند من أدخلوا صناعة الورق فى العالم الإسلامى للمرة الأولى. وفى عصر التوحيدى بشهر الثعالى - النيسابورى مثله فيما يقال وقد عاش فى خراسان - إلى تميز مدينة سمرقند بإنتاج هذا الورق الذى حل محل لفائف البردى المصرى (حجم الطومار)، ومحل رقع الجلد الضيقة التى كان يكتب عليها القدماء. وانتقلت صناعة الورق إلى بغداد سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م، ومنها إلى الشامية وصنعاء، ودمشق والقاهرة (٢٨)، وغربا حتى مدينة فاس التى دارت فيها مئات الأرحية تطحن الخرق المعجونة بالماء - على الطريقة الصينية - وما الورق إلا محلولها يجفف على الألواح فى الشمس ويصقل بالنشا. ثم استوطن الورق العربى أرض أوروبا بمدينة شاطبة الأندلسية. وظلت أوروبا تستورد ذلك الورق حتى القرن الثالث عشر الميلادى، حين اقتبس من العرب أسرارهم نجار إيطالياون أذكفاء، أجادوا تصنيعه فى بلادهم بطواحينهم المتطورة، وأفلحوا فى خفض أسعار تكلفته وتصديره (٢٩).

الخروج من نفق الذاكرة إلى أفق الكتابة

كان التوحيدى، إذن، وراقا فى أوج عصور «الورق العربى». ولا ينبغي أن نهبون من أثر تلك المادة التى طرأت على المجتمع العربى حين ترائت حدوده، ووافق إنتاجها فى سمرقند - منذ قرنين خليا - قيام الدولة العباسية وبناء بغداد. لقد أدى ظهور الورق إلى طفرة حضارية نقلت العرب تاريخيا

ذلك أنه كان يشتغل وراقا، يرتزق من نسخ الكتب وبيعها. وتلك مهنة مضنية مرهقة، غير مجزية ماديا، ولكنها ضمنت له الاستقلال إلى حد ما، وأثبتت قبل كل شئ نهمة إلى الاطلاع والمعرفة. فقد انكب على تقليب الكتب. قرأ بل نسخ وراجع واستوعب الكثير مما ورد فى بطونها، والشهم كل ما راج فى مجتمع بغداد من الرسائل والترجمات والأخبار. وامتاز أبوحيان بجمال الخط، وبدقة النقل لدرايته بالتصنيف والتحريف. واشتهرت عنايته الخاصة بمؤلفات الجاحظ، وهو يذكر أن ابن سعدان قد استنسخه (كتاب الحيوان).

وكما رزق أبوحيان لصديقه أبى الوفاء المهندس، نسخ الكثير لزيد بن رفاعه الذى كان يخلبه نقش الحروف:

«ويزعم أن الباء لم تنقطع من تحت واحدة إلا بسبب، والثاء لم تنقطع من فوق اثنتين إلا لعل، والألف لم تعر إلا لغرض» (٢٦).

ونلمس تمكن أبى حيان من صنعة الوراقة فى جوابه هذا الغنى حين تلهف ابن سعدان على قراءة مسودة إحدى رسائله:

- تلك تجزّع فى دست كاغد فرعونى.

وشرح هذه الكلمات الغريبة لم يستغرق من أحمد أمين وأحمد الزين - ولهما الفضل فى نشر «الإمتاع والمؤانسة» - سوى سطرين على هامش النص، مع الإغضاء التام عن مضمون السياق الذى أملاها وجاور بينها (٢٧). إنها ألفاظ معربة تحمل بصمات فارس والصين ومصر، إشارة إلى مراحل استكشاف الإنسانية صنع الورق واستخدامه وتداوله. واختراع الورق فتح من أعظم فتوح الحضارة، لا يضارعه إلا اختراع المطبعة التى هى ابنة الورق، وبها تقترب الحداثة ويؤرخ بزوغ النهضة الأوروبية. ومن المذهل أن علمنا بالوراقة وأهلها قد انحسر من ذاكرتنا، مع أن صنع الورق بأيدي العرب كان فصلا من أشهر فصول قصة الحضارة. فقد عرفت أوروبا الورق عن طريق العرب، واستوردته منهم - فى حياة

أى كتاب، وشهافت على اقتناء الأوراق المكتوبة، ولو مقطعة، فإن «فيها ما لا يوجد إلا فيها»^(٣١). ومن فصوله المأثورة التي تشيد بفضل الكتب، تنبض هذه السطور بسعادته لانطلاق العلم من قيود الذاكرة، وبإيمانه أن عصر الورق فتح الأذهان على فنون الحكمة، وأدكى بها الحياة العقلية:

«ولولا ما رسمت لنا الأوائل فى كتبها، وغلدت من فنون حكمها، ودونت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بذلك ما غاب عنا، وأدركنا به ما بعد منا، وجمعنا إلى كثيرهم قليلنا، وإلى جليلهم يسيرنا؛ وعرفنا ما لم نكن لنعرفه إلا بهم، وبلغنا الأمد الأقصى بقرب رسومهم؛ إذا لحسر طلاب الحكمة، وانقطع سببهم من المعرفة. ولو ألبينا إلى مدى قوتنا، ومبلغ ما تقدر على حفظه خواطرنا، وتركنا مع متبقى تجارتنا، لما أدركته حواسنا وشاهدته نفوسنا، لقلت المعرفة، وقصرت الهمة، وضعت المنة، وماتت الخواطر، وتبلد العقل»^(٣٢).

عصر النهضة قبل عصر النهضة

والوراقون هم الجنود المجهولون فى حركة النهضة الفكرية التى ازدهر بها العصر العباسى، وجعلت الثقافة العربية جزءا من التراث العالمى، لاسيما ومدوناتهم هى التى أمدت أوروبا الناهضة فيما بعد بما احتجب عنها من نصوص الفلسفة اليونانية وعلومها. كانت دكاكين الوراقين، حول الجوامع، ملتقى الأدباء والعلماء، «كالمصالونات» الأدبية فى أيامنا. غير أن المؤلفين كانوا يمزجون هناك آداب الموائسة بآداب المقابلة، ويتجاوزون قراءة الكتب إلى التعليق عليها والمشاركة فى تحقيقها. وعلى أهدى النحويين والمتفلسفين، وغلطاتهم من النساخ، ازداد ضبط اللغة المسطورة وتصحيح المقون. ولم يكن أحرص من المؤلفين أنفسهم على إسلاء كتبهم ومراجعتها. فلا يضمن دقة المعارف والمباراة إلا التدقيق فى نقلها. ويقال إن يحيى بن عدى كان يتتبع الورق والأقلام والمهاجر ليكتب بخطه رسائله الفلسفية، فينسخ مائة صفحة فى

إلى عهد التدوين. تأسس لديهم نمط معرفى جديد، ولم يعد ركونهم إلى الذاكرة ركونا مطلقا. لاحظوا ما يشوب الذاكرة من ثغوب النسيان، وما يعترضها من مزالق التواطو والتنافر فى النقل بين أجيال عبرت إلى غير رجعة، فضلا عن خطر وقوع الذاكرة فيما ينصب دونها مكر الرواة من فحاح التحوير والتناقض. لم يعد العلم بالمعلوم تيارا يجرى فى مسارب السماع والمشافهة فحسب، وانغلاقا على رؤية محلية تحصر الأبصار فى التطلع إلى الرواة. فبإقبال الورق على المسلمين وإقبال المسلمين على الورق، نزهت الخواطر إلى التحقيق والبحث، ونشط التأليف والتصنيف. تمكن من تدوين الحديث وثبويه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه. وفى إقامة البخارى ثم وفاته سنة ٢٥٦هـ / ٨٧٠م عند بعض أهله بقرية خرنك - على بعد فرسخين فقط من سمرقند - ما يصور شدة اقترابه من مصدر الورق، ولو أن مدينة بخارى ذاتها لا تبعد كثيرا عن سمرقند، وإلى جانب كتب الفقه والتفسير، بدأ الاهتمام المنهجي باللغة، واستخدم الخليل بن أحمد جذاذات الورق لوضع أول المعاجم. ولم يجد سيبويه خيرا من كلمة «الكتاب» عنوانا لتأليفه فى النحو، فوظيفة المكتوب هى تثبيت القواعد. وبتراكم المجموع من مواد الموضوع الواحد، حلت مجلدات متماسكة مرتبة محل الصحف النادرة المبعثرة التى حملت فيما سبق شذرات مقتضبة من الأخبار والأحكام. وتعددت المخطوطات للتعريف بالطبقات، ولتسجيل التراخيخ، ولتقويم البلدان.

ولولا توفر الورق، لما استطعنا أن نخيل أعمال الترجمة العظيمة التى أنجزها العباسيون، ولا خزانات الكتب الحاشدة فى «بيت الحكمة»، ولدى العلماء والقضاة. ومؤلفات الجاحظ تشهد بطريقة «الكاتب» فى الاستقصاء، للإحاطة من ناحية بالتراث اللغوى والبلاغى العربى، ومن ناحية أخرى بمضمون المترجمات التى تدفقت فى عصره. هكذا، أرى المنقول والمعقول إلى الدفاتر، وبات طلب المعرفة مرادفا طلب ضوابط التوثيق. فالجاحظ يندد بأولئك الذين «لا يستندون من العلم إلى وثيقة»^(٣٣). وكان يعررد على دكاكين الوراقين فيكتسبها للقراءة وإطالة النظر. ويروى المبرد أن «الجاحظ كان إذا وقع فى يده كتاب قرأه من أوله إلى آخره،

يوم ليلة (٣٣)، على حين كان سواه من المسورين يستخدم في بيته فريقاً من الخطاطين الأجراء.

والآن وقد اعتدنا على المطبعة والمطبوع، نستطيع أن نتمثل كيف اضطلع الوراقون لا بوظيفة «المكتبات» التي تبني الكتب فحسب، بل بوظيفة «دور النشر» التي تعدد نسخ الكتاب. بالإضافة إلى ظاهرة نلاحظها في شباب حركة النشر - شرقاً وغرباً - هي تعاون الناشر مع محقق النص القديم أو مؤلف النص الحديث. يتجلى ذلك التعاون بصورة رائعة، بعد ستة قرون من زمن التوحيد، عند اختراع المطبعة في أوروبا. توثقت إذ ذاك العلاقة بين الطابعين والعلماء المحققين إلى درجة أن أصبح المحقق طابعاً، فلم يكن بد من مراجعة الأصول وتصحيح المخطوطات في لغتها اليونانية أو اللاتينية قبل تصنيف الحروف. ولم يكن استيعاب المعارف واقتباسها وتنميتها لتلبية حاجات الحاضر منفصلاً عن توثيق نصوص التراث وطباعتها. لذلك، لا يدهشنا أن نرى بين وجوه الطابعين في القرن السادس عشر كبار أعلام النهضة - أمرباك Amerbach ومانوس Alde Manuce وإيراسم Erasmus ورابليه Rubelais إلخ. - عاكفين في مطابع المدن الأوروبية الكبرى على اختيار المخطوطات الجديرة بالنشر ونحسبها ثم تصحيح تجارب المطبعة (٣٤). ولا يدهشنا مما بلغنا عن أبي حيان، ومما نقرأ في كتاباته، أنه كان «الوراق» الذي ملك اختصاص الفلوسوف المحقق، والباحث الذي درس الترجمات، وصنف العلوم وناقش أصحابها، والأديب الخبير «بتفاوت وقع الألفاظ في السمع والمعاني في النفس» (٣٥).

أحاط أبو حيان بكل مقومات الثقافة في عصره. وليس كتابه الضخم (الذخائر والبصائر) - وقد بلغ بخطه ألفى صفحة - إلا ثمرة من ثمار تشغفه المعاصي أثناء اشتغاله بالوراقة. فقد جمع فيه - بمثابة «يوميات» فكرية طيلة خمس عشرة سنة - مقتطفات استرعت انتباهه وهو يطالع شتى الكتب، وشذرات وقعت من نفسه المتحفرة للسؤال موقع الإلماع إلى جواب أو التصادي في الاستفهام، وأراد أن يستبقها ليمعن فيها نظره ويتعمقها بالمقارنة والاستنتاج، ويستشهد بها ويحتج في حلقات «شيوخ العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب» (٣٦)، لاسيما وسوق الوراقين كانت

المكان العام الذي اعتاد أن يلتف فيه طلاب المعرفة حول علماء العصر، كما يتوافد اليوم طلاب الجامعة على قاعات المحاضرات لسماع أساتذتهم. وقد ذاب هناك أبو حيان على الإصغاء إلى أوسع العلماء أفقاً، وتسجيل أهم أحاديثهم، فهكذا يبدأ مقابسته الأربعين:

«قال أبو بكر الصيمري لجماعة عنده - ونحن في طاق الخوانى بالوراقين، وقد ذهب به القول في كل عروض، وجذبه إلى كل باب، العلم حياة الحي في حياته، والجهل موت الحي في حياته... والعلم كله نور، وأنوره مسا أضواءك وسطع عليك وأسفر بك وجلا عن حقيقتك... إلخ.

فيلسوف الأدباء أو مفهوم «الإنسان الكامل»

هذه الموسوعة الشاملة - شعارها «نحو النور» - هي ثقافة الوراق أو ورقة المشقف في عصر أبي حيان وبيشته. وقد اصطدم بهذه الموسوعة لاستكشاف عناصرها باحثون مدققون رغبوا في تمييز مذهب أبي حيان التوحيدى بين مذاهب الفلاسفة المحترفين كالكندى والفارابى وابن سينا. ومن الحق أنه ألف «رسالة في العلوم» بين فيها وظيفة كل علم وفائدته للإنسان، من اللغة والنحو والبلاغة، والفقه والتفسير والسنة، إلى المنطق والطب والنجوم والهندسة. ولكنه استعرض العلوم استعراض الأديب المنتفع بها، المعارف بجوهر موضوعاتها وبشكائنها في الاستجابة للمكاتبات الإنسانية، وتجنب مضائق التخصص. لقد استوعب المراجع المتخصصة ثم اكتفى بالإحالة إليها، مثل كتاب أقسام العلوم، وكتاب اقتصاص الفضائل، وكتاب تسهيل سبل المعارف (٣٧). نخطئ إذن، إذا حاولنا أن نقارن رسالته في العلوم بمناهج من توفروا على تصنيفها نظرياً واستقصوا فروعها ومباحثها استقصاء فنياً، كالفارابى والخوارزمى وابن النديم والتهانوى. ونخطئ إذا حاولنا أن نحلل مؤلفات أبي حيان بقصد إحصاء مصادره وتحديد ما نقله منها لتقدير ما أضافه إليها إضافة شخصية. وقد توقف أخيراً عبد الأمير الأعسم عند ظاهرة «تداخل كلمات التوحيدى بكلمات هؤلاء الذين نقل عنهم»، فقال:

وامتياز الإنسان بالنطق - أى استخدام اللغة - ينطوى على امتياز به العقل، فالمنطق من النطق:

«يتم للإنسان ذلك بخاصة قوة العقل الذى هو أفضل مرهبة الله تعالى، وأكبر نعمة له على المهد، وبه فضل الإنسان على سائر الحيوان» (٤٢).

وبالعقل يهتدى الناس إلى خالق الخليقة، «فالله منح العقول حتى يستضاء بنورها فى تصفح عالمه» (٤٣).

إنسانية الإنسان، إذن، تقتضيه أن ينمى معارفه وأن يشتغل بالعلوم «مستفيدا ومفيدا، ومباحثا ومستفيدا» (٤٤). ومصدقا لتصبح مسكوبه:

«إنه مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألا يقعد عن السعى والطلب لتكميل نفسه بالمعارف، ولا ينسى ولا يفتر مدة عصره عن الازدياد من العلوم» (٤٥).

بمضى أبو حيان مستطلعا، يطرح أسئلته بلا هوادة على كل من يتوسم لديه جوابا، وهو يطمح أن يحقق فى واقع عيشه مفهوم «الإنسان الكامل»، هذا المفهوم الذى اقتبسته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة الإفریقیة، والذى سيفعل كذلك فعل المثل الأعلى فى فكر عصر النهضة الأوروبية المراد للحداثة. لقد قرأ أبو حيان وكتب وانطلق إلى تجاربه كلها تحذوه الاستزادة من حياة النفس وحياة الحقيقة» (٤٦).

شيخه الجاحظ: «عقل غيرك تزيد فى عقلك»

ومن الطرف أن التوحيدى عندما أراد أن ينهل من منابع الثقافة، اغترف أولا وبغزارة من مؤلفات الجاحظ. فقد وجد فيها من تنوع الموضوعات، ومتعة التشويق، واتساع دائرة المعارف، مع الوعى والنفوذ إلى المعانى، والقدرة على تطويع اللغة لأغراض الجد والهزل، والمخاطبة والجدل، مادفعه إلى اقتباس الكثير من فقراتها فى كتابته التى سماها «البصائر والذخائر»، مستوحيا هذا العنوان من مضمون أدب الجاحظ نفسه. ونظن أن أبا حيان كتب فى ذلك المهد رسالته

«وبالضرورة، تداخلت أفكاره بأفكارهم، حتى صار الباحث الدقيق، مهما بلغ اقتدارا فى المنهج، لا يتحكم دائما بالأفكار فى انتمائها الحقيقى، أى ما كان لأبى حيان بالعقل، وما كان له بالانتحال، وما كان لغيره بالنص المجهود، أو ما كان لهؤلاء بالوضع والانساب» (٣٨).

إنما الأفكار تتداخل وتتفاعل وتتواصل، ويستقبلها أبو حيان من مظانها بنزعة التواقة إلى معرفة الإنسان وإنسانيته المعرفة. ولا تنفصل عنده حكمة الفلسفة عن فطنة الشعر. فهو أديب لا يحصر عقله فى مذهب فلسفى، بل يتأثر بالبلاغة أيضا، ويتسمع همس العاطفة، ويلببها، ولا يخرجه أن يسأل الفيلسوف مسكوبه مثل هذا السؤال: «ما معنى قول الشاعر:

والظلم فى خلق النفوس فإن نجد

ذا صفة فلعملة لا يظلم»

فيحتسرس الفيلسوف من شطح الشعر، ويلزم صراط المنطق المستقيم، ووجهه: «الظلم انحراف عن العدل... وأما قول الشاعر «والظلم فى خلق النفوس» فمعنى شعري لا يحتمل من النقد إلا قدر ما يلقى بصناعة الشعر. ولو حملنا معانى الشعر على تصحيح الفلسفة وتنقيح المنطق، لقل سليمه... إلخ» (٣٩). من هنا نعت بأقوت أبا حيان بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. ورأى زكريا إبراهيم فى هذا النعت «المقرون» أصدق تعريف به، فاتخذ عنوانا لكتابه عنه.

ونستطيع أن نجتمع بين هذين الجانبين - الفلسفة والأدب - ونوحد شخصية التوحيدى، إذا أطلقنا عليه كلمة من مفرداتنا الحديثة هى كلمة «المشقف» (٤٠). فالقراءة والكتابة - عند ذلك النور المرفه - من تجليات امتياز الإنسان باللغة أولا:

«فكل من تكامل حظه من اللغة... كان بالكلام أمهر، وعلى تصرف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان» (٤١).

إن علاقة أبي حيان بالجاحظ موضوع مركزي في تاريخ الثقافة العربية، جدير بدراسة وافية تستقصى خطوط اهتماماتهما المشتركة ودواحي تجاذبهما النفسي، وحسبنا، هنا، أن نقرأ السطور التالية من إحدى رسائل الجاحظ لنشعر برابطتهما الوثقى:

«ولم أزل - أبقاك الله - بالموضوع الذى عرفت، من جمع الكتب ودراستها والنظر فيها. ومعلوم أن طول دراستها إنما هو تصفح عقول العالمين، والعلم بأخلاق النسيين، وذوى الحكمة من الماضين والباقيين من جميع الأمم، وكتب أهل الملل... وقد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الفريرى لا يلفغان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب، ومثلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن. وذلك أن العقل الفريرى آلة والمكتسب مادة، وإنما الأدب عقل غيرك تزيد فى عقلك» (٤٨).

عمرت ذاكرة أبي حيان بالأخبار المنقولة والشوارد المعجمية، والاشتقاقات ومدلولاتها، واختمرت فى ذهنه الألفاظ والمعاني فمضى يتحقق من تطابقها على سميات الواقع وأفعال الناس، وأمعن النظر فى مسائل الفلسفة لتعليل وتحليل قضايا الإنسان، مستضيها بالمنطق وصدق البصيرة، وانتخب ما يروقه من فنون الشعر والنثر وآثار البلاغة، واغترف من المعارف على اختلاف مصنفات العلوم، فهو يوفق بين الحساب والبلاغة (٤٩)، وبين المنطق والفقه (٥٠)، ويضع فوق التخصص فى مادة معينة والتقييد بمنهجها، شرف «العلم» أى المعرفة على الإطلاق - «فقد استوعب الجنس هذا العموم واشتمل على الأصل والفرع» (٥١) - وهذا ما نسميه اليوم «بالثقافة».

ونجد عند أبي حيان وظيفة الثقافة كما نعرفها وهى التنوير:

«فمن نظر فى هذه الكتب عرف مغازى الحكماء، ومرامى العلماء، وبان له فى المشكل دليله، ووضح عند الخصام احتجاجة».

«تقرىظ الجاحظ» التى لم يبق منها للأسف إلا الصفحات التى حفظها باقوت من الضياع فى (معجم الأدباء). ويطلق أبو حيان العنان لإعجابه «بشبهه» الجاحظ فيقول: «وكتبه هى الدر النشير، واللؤلؤ المطير، وكلامه الخمر الصبر، والسحر الحلال». ألا يرجع هذا الإشار إلى عمق التجارب بين الأدبيين؟ والحق أن قارئهما اليوم يدرك تشابههما الشديد فى الفكر وفى الفن حتى لينسى افتراقهما فى الزمان على بعد قرن ونصف قرن.

يضع أبو حيان فى صدارة تقرىظه شهادة ثابت بن قرة الذى يعد الجاحظ مفخرة من مفاخر الأمة العربية، ويقول:

«كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مشمرة... الخلفاء تعرفه، والأمراء تصافيه وتناديه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلم له، والامة تحبه. جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأى والأدب، وبين النشر والنظم، وبين الذكاء والفهم».

وتلك هى المطامح التى كان يصبو أبو حيان لبلوغها. ونلمس من القيم التى يستند إليها فى تعليقه ما يعكس صورته الشخصية فى مرآة الجاحظ. فهو يطنب فى اعتزازه بوجهة نظر ابن قرة لأنها نظرة خارجية، «وقول صابى» لا يدين بالإسلام:

«قد انتقد هذا الانتقاد، ونظر هذا النظر، وحكم هذا الحكم، وأبصر الحق بعين لا غشاوة عليها من الهول [خوف النقد] ونفس لا طلع [لوث] بها من التقليد، وعقل ما تحيل بالعصية».

بهذا الإلحاح يبرز أبو حيان رأى المثقف الصابى الذى يعلو فوق كل الحواجز الطائفية، ويشيد بفضل المثقف المسلم الذى شملت كتبه معارف الإنسان، فأصبح أدبه ملتقى المشارب. إن الثقافة بشمولها أداة وعى واستنارة وتخريج من الظنون المسبقة، وعلى مفاهيم التنوير والموسوعية ومكافحة التعصب سيتبلور فكر الفلاسفة الذين سيفجرون الثورة الفرنسية فى التاريخ الحديث ويعنون حقوق الإنسان (٥٢). إننا نعرف كل هذه العناصر فى كتابات الجاحظ وأبى حيان.

وسلامته من التصحيف والتحريف - بمثل ما
يستزق البليد» (٥٤).

وطلعت عليه بشرع من العزاء والأمل عبارة الجاحظ في
(الحيوان) :

«والكتاب هو الذى إذا نظرت فيه أطلت إمتاحك،
وشحذ طباحك، وبسط لسانك، وجود بيانك،
وفخم ألقاظك، وعمر صدرك، ومنحك تعظيم
العوام وصداقة الملوك».

فلماذا لا يلمع نجمه - وهو الأديب الفيلسوف والمحدث
البارع - فى مجالس الأمراء من رعاة الأدب، ويحظى
بتشجيعهم وجوائزهم؟ هناك يستطيع أن يبرع عما يجيش فى
صدره بعد ما اختزن من تعاليم الحكمة، وغرل من
النصوص، وحفظ من الشواهد الخلافة والنوادر اللاذعة. هناك
لا بد أن يرتفع قدره المغمور إلى ما يستحق من الكرامة
والتكريم.

الصعود على سلم المجتمع:

مأساة «اللفظ الحر والمعنى الحر»

وبدا بمسكويه، فهو فيلسوف وصين، تخصص فى علم
الأخلاق الذى استمد من أرسطو، وطبقه على الحضارة
العربية وعلى تجارب الأمم. واجتذبه نجاح مسكويه اجتماعيا،
وصعوده إلى أعلى طبقات العلماء وأثراها، إذ تبوأ لدى غرض
الدولة منصب خازن الكتب وعازن بيت المال، أى أنه كان
مدير المكتبة ووزير المالية. وعن طريق الكتب واقتنائها،
بلاشك، عرفه أبوحيان الوراق. وكى يستأثر بانتباه مسكويه،
ويوثق علاقته به، وقف أبوحيان منه موقف طالب المعرفة
المستعبد، ووجه إليه ما يدور بخلده من أسئلة حائرة كتبها
كلها وقدمها دفعة واحدة إلى مسكويه. ولم يجبه مسكويه
ببحث جامع بل:

«إجابات متفرقة، عن كل سؤال جواب.
ولكنه» تصرف فى الأسئلة، فأحيانا لا يثبتها
كما وردت فى الأصل، وأحيانا يشير إلى قسم
منها ويترك القسم الآخر» (٥٥).

أى أن للمثقف دورا يؤده بين الناس فى تعارضهم، هو
دور الناقد الخبير الواعى، الذى يصدر عن أولوية الفكر. فإن
تفهم الراى والراى الآخر يقتضى إعمال العقل الذى تزود
بالمعارف، وأصبح قادرا على الشرح بتحليل الظواهر وربط
النتائج بالأسباب. ونستشف فى تعلق أبى حيان بأستاذة أبى
سليمان المنطقى السجستانى ما ينبى عن صورته الذاتية، صورة
المثقف المعتد بالفكر:

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظرا، وأقمرهم
غوصا، وأصفاهم فكرا، وأظفرهم بالدور... مع
فرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعووض،
وجرأة على تفسير الرمز» (٥٦).

والنص على الجرأة واستبداد الخاطر فى وصف أبى
سليمان المنطقى يحيلنا إلى ما اتصف به أبوحيان نفسه من:

«حرارة عاطفته وقوتها وصدقها... فهو يمزج
عاطفته بفكرته، لأنه يدين بما يقول، وينافع عن
راى أو مذهب» (٥٣).

وكانت الوراقة - إلى جانب إفادة صاحبها بمحتويات
الكتب - تجمع ما يشبه اليوم نشاط الناشر ونشاط الصحفي
مما. فكلاهما يشتغل بتجسير الصحف وإنتاج المكتوب
وإذاعته، بل بإعادة إنتاج القول ومراجعة صياغاته ومضامينه
وتقديمها للقارئ بالتعليق عليها. وتلك مسؤولية فكرية
يضطلع بها بيننا «المثقف» الحديث الذى يعرف قدر الكلمة،
ويعمل على إعلاء الراى، ويكافح فى سبيل حرية التعبير
حيال نظم سرعان ما يصطدم بسلطتها، تنتقص من استقلاله
وتريد إخضاعه بهيمنة الدولة ونواهى الأمن وضغوط الإثراء
والإفقار. وهى مأساة أبى حيان فى زمانه: من مهنة الوراقة إلى
«دم الزميين» إلى إحراق كتبه.

أضناه نسخ الكتب وأرهق بصره، دون أن يدر عليه كسبا
مجزيا، فضاق بمهنته، وناق إلى الخروج من طبقتة
الاجتماعية التى تتناقض مع رقى علمه:

«لقد استولى على الحوف [الحرمان] وتمكن
منى نكد الزمان إلى الحد الذى لا أستزق - مع
صحة نقلى، وتقبيد سطى، وتزويق نسخى،

الناس به فيها، وهي: حرمان الفاضل وإدراك الناقص... (مسألة ٨٨).

مسألة المسائل، إذن، هي المساواة، والإنصاف، ونوال كل ذي فضل حقه. إن «الهوامل» تنطوي على خطاب احتجاج سافر، مسدد كسب الرمح، لا يكاد يحجبه عن القارئ قناع التأدب وعلامات الاستفهام. والتوتر محتوم بين طرفي ذلك الحوار: فأبو حيان الكنتي الفقير يخاطب الكنتي الذي اغتنى بل تكمص رمز وزهر المال. على أننا نلمس الشرة حيث لا نتوقع، إذ يمحرننا حديث أبي حيان بغزارة، وتدفق ذكائه المستطار إلى أدق المعاني وإلى أبعد آفاق النفس، مع الشعراء والصوفية والفقراء ممن يستشهد بتجارهم وأبياتهم وحكاياتهم، استشهاد بالعلوم العقلية والنقلية، بينما يقتصر مسكويه على منهجية الفكر النظري وجفافه. ويقول أحمد أمين:

«كان مسكويه أضيّق منه أفقا، كما كان أسوأ منه تعبيرا، فليس له مجال كبير يجول فيه ويصوّل إلا في الفلسفة، وحتى في الفلسفة لا يحسن الإلهيات ولا ما وراء المادة ونحو ذلك، وإنما يحسن الأخلاق إذ ألف فيها كتابه «تهذيب الأخلاق» والتدبير المنزلي، والناحية العملية في فلسفة أرسطو لا في غيرها» (٥٦).

خاب أمل أبي حيان في علم مسكويه وماله وجاهه، ورسم في كتاب (الإمتاع والمؤانسة) (٣٥/١) صورته بما يعلّل تلك الخيبة:

«وأما مسكويه ففقير بين أغنياء، وعبي بين أبناء، لأنه شاذ... مع كلفه بالكيما، وإنفاق زمانه وكد بدنه في خدمة السلطان، واحتراقه في البخل بالدائق والقيراط والكسرة والخرقه... وهذا هو الشقاء المصوب على هامة من بلى به».

وانصرف أبو حيان وهو بالري إلى ساحة ابن العميد، الذي خلف أباه الكاتب المشهور - أبا الفضل - في الوزارة لركن الدولة البويهى ثم لمؤيد الدولة. وكان أبو الفتح ابن العميد فني

وغالبا يحذف ما يسميه «حكايات» رواها السائل، وهي وقائع سردية ضرب بها أبو حيان المثل على كلامه النظري. وإذا دلت تلك «الحكايات» المحذوفة على موهبة أبي حيان القصصية - التي نستمد إليها هذا الحديث عن «إبداعه» - فإننا نلمس هنا، في موضوعية المسائل التي أثارها، نقدا ثاقبا للأوضاع السائدة، وإثباتا لمعكس المظنون الشائع، وثورة على النفاق والظلم، وسخطا على ما يزرى بإنسانية الإنسان. وهذه بعض علامات الغليان المكتوم:

- كيف يسرى الشرف من المتقدم في المتأخر، ولا يسرى من المتأخر في المتقدم؟ (مسألة ٨٠).

- لم صار الكرم الماجد النجد يلد اللقيم الساقط الوغد؟ وهذا يلد ذاك على تباين ما بينهما في أغراض النفس وأخلاقها مع قرب ما بينهما في أصولها وأعرافها؟ (مسألة ١١١).

- لم إذا كان أبو الإنسان مذكورا... بالدين والورع، وجب أن يكون ولده، وولد ولده يسحبون الذيل، ويختالون في العطايا، ويزدرون الناس، ويرون من أنفسهم أنهم قد حولوا الملك، ويعتقدون أن خدمتك لهم فريضة، ونجاتك بهم متعلقة؟ ما هذه الفتنة والآفة؟ وما أصلها؟... (مسألة ٨١).

- ما حد الظلم؟... سمعت فلانا في وزارته يقول: «أنا أتلدذ بالظلم»، فما هو هذا؟ (مسألة ٢٩).

- لم صار الحظر يثقل على الإنسان؟ (مسألة ١٤٣).

- ما الذي سوغ للفقهاء أن يقول بعضهم في فرج واحد «هو حرام» ويقول الآخر فيه بعينه «هو حلال»؟ وكذلك المال والنفس. كلام هذا يوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويتحكمون التحكم القبيح، ويتبعون الهوى والشهوة... (مسألة ١٥٣).

- حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهي الشجاعة في الحلق، والقذى في العين، والغصّة في الصدر، والوقر على الظهر، والسل في الجسم، والحسرة في النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى

الحديث، وأخذ في غيره على كراهة ظهرت عليه^(٥٩).

وأبوحيان يرجو الحظوة ولا يريد أن يفارق بلاط ابن عباد الهادخ، فيعمد إلى التورية في جوابه حين يسأله ابن عباد سؤالا نحيوا:

- أبوحيان ينصرف أو لا ينصرف؟
- إن قبله مولانا لا ينصرف.

ينجهم صاحب، ثم يتطرق إلى حديث النحو فينوه بالكلمات التي على وزن «فعل» و«مفعول» ويجمعها النادر على «أفعال»، ويتباهى بذكر الأمثلة الثلاثة المعروفة، فيرد أبوحيان بأنه يحفظ ثلاثين كلمة من هذا النمط، ويستطرد للتدليل على خطأ آخر للنحاة، فيقاطعه الوزير:

- لا نهب آذاننا لكلامك، ولم يف ما أتيت به بهجرتك في مجلسنا، وتبسطك في حضرتنا.

وتتمادى صاحب في تحقيره:

«طلع ابن عباد على يوما في داره وأنا قاعد في كسر إيوان أكتب شيئا قد كان كأدنى [كلفني] به، فلما أبصرته قمت قائما، فصاح بحلق مشقوق: اقعد، فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا»^(٦٠).

ولكن «أدب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» بأبي أن يحط الوزير من قدره إلى مجرد وراق، ويلقى على رسائل ابن عباد نظرة الناقد المتحرس فلا يستبقى من كثيرها إلا القليل:

«قدم إلى» «نجاح» الخادم - وكان ينظر في غزاة كتب صاحب - ثلاثين مجلدة من رسائله، وقال: يقول لك مولانا انسخ هذا فإنه قد طلب منه بخراسان، فقلت بعد ارتبائه [إسماعيل]: هذا طويل، ولكن لو أذن لي لخرّجت منه فقرا كالغمر، وشذورا كالدرر... فرفع ذلك إليه - وأنا لا أعلم - فقال صاحب: طعن في رسائلي وعابها، وذهب عن نسخها، وأزرى بها، والله

موهوبا، يشهد أبوحيان أنه «لو عاش كان أبلغ من أبيه كما كان أشعر منه»^(٦١). ولكن «نرى الحداثة، وسكر الشباب، وجراءة القدرة» دفعته إلى «إظهار الزينة الكثيرة، فجلب ذلك عليه ضروب الحمد من السلاطين وأصحاب السيوف والأقلام»^(٦٢). وشقى أبوحيان من تهوره و«مجانته في الكلام»، ورآه صاحب لهو وصيد وحقد، «مثنى فعشر... وظن أن كفايته تحفظه ونسبه يكتفه». وتلك سحرية من لقيه «ذو الكفايتين» - أي كفاية السيف والقلم - تؤكد ثورة أبي حيان على كذب الأبهة الرسمية وضياح الجدارة. وهاد الامتياز والنبوغ على أبي حيان بنقمة ابن العميد، فهكذا يختتم وصفه:

«وكان أحسد الناس لمن خط بالقلم، أو بلغ باللسان، أو فلعج في المناظرة... ولقد لقي الناس منه الدواهي كهذه الأخلاق الغريبة. وقد ذكرت ذلك في الرسالة».

والرسالة التي يشير إليها هي (مثالب الوزيرين) أو (أخلاق الوزيرين)، كما يسميها ياقوت - الذي أنقذ من الضياع بعض صفحاتها. أما الوزير الثاني الذي اضطر أبوحيان إلى التنديد بسيرته معه، فهو صاحب ابن عباد، الكاتب المرموق، الذي استوزره مؤيد الدولة وحكمه في أموره، ولقبه بالصاحب لأنه كان يصحبه ويتأدبه. وقد حل ابن عباد محل خصمه ابن العميد بعد نكيبته وقتله. وكان مولعا بالقراءة واقتناء الكتب، ويقال إن فهرس مكتبته في الري مائة عشرة مجلدات. وما أكثر من قصده ومدحه من الأدباء والشعراء! وكان في بلاطه يقول لهم: «نحن بالنهار سلطان وبالليل إخوان». غير أن ألمية أبي حيان وسرعة بديهته وتطرفه أغضبت عليه هذا الوزير المستعلى الذي كان يأخذ هيمنته وكبرياه مأخذ الجد. يروى ياقوت عن أبي حيان:

«قال لي ابن عباد يوما: يا أباحيان، من كناك بأبي حيان؟ قلت: أجل الناس في زمانه، وأكرمهم في وقته. قال: ومن هو؟ وملك. قلت: أنت. قال: ومتى كان ذلك؟ قلت: حين قلت: يا أباحيان من كناك أباحيان. فأضرب عن هذا

لينكرون منى ما عرف، ولهمعرفن حظه إذا
انصرف..

فسدت علاقة أبي حيان بابن عباد المعجرف، كما
فسدت بابن الحميد الطائش، لأنه ظل وفيها لنفسه ورأيه
وإبداعه، يعرف قدر الفكر والصنعة، وبخاصب المسؤولين
حساب المشقف المسؤول. عابوا عليه التبسط والجرأة فى
مجلس الوزير، والحق أنه هو الذى يبيب على الوزير سطحته
وغروره ونفاقه.

«إن الرجل كثير المفوظ... تنف من كل أدب
خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافا... وهو
شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى
أجزائها كالمهندسة والطب والتنجيم والموسيقى
والمنطق والعدد، وليس عنده بالجزء الإلهى
خير... وهو حسن القيام بالعروض والقوافى،
ويقول الشعر وليس بذاك... ولا يرجع إلى الرقة
والرأفة والرحمة. والناس كلهم محجمون عنه
لجرأته وسلاطته واقتداره... وحسده وقف على
أهل الفضل، وحقده سار إلى أهل الكفاية.. وقد
قتل خلقا وأهلك ناسا، تمننا وتجبنا... وهو مع
هذا يخذعه الصبى، ويخلبه الغبى... وذلك بأن
يقال: مولانا يتقدم بأن أمار شيئا من كلامه،
ورسائل منشورة ومنظومة... لكأنما رسائل مولانا
سور قرآن!... فيلبن عند ذلك وبذوب... ثم
يمعمل فى أوقات كالعيد والفصل شعرا، وبدفعه
إلى أبى عيسى بن المنجم ويقول: قد نحلكت هذه
القصيد، امدحنى بها فى جملة
الشعراء...» (٦١).

خرج أبوحيان من تلك المهزلة الشنيعة، ولكنه باء
بالحرمان والقهر، وعاد من إيوان الوزير إلى برائن الحاجة
والفقر. فلم يستطع أن يكتب استنكاره:

«رجعت بغير زاد ولا راحلة، ولم يعطنى فى مدة
ثلاث سنين درهما واحدا، ولا ما قيمته درهم
واحد. ولما نال منى هذا الحرمان الذى قصدنى

به وأحفظنى عليه، وجعلنى من جميع غاشيته
[رواده] فردا، أخذت أملئ فى ذلك بصدق
القول عنه، وسوء الثناء عليه. والبادئ أظلم،
وللأمور أسباب، والأمسيب أسرار...» (٦٢).

وبغيب السر عن أحمد أمين نفسه عندما يكتب عن أبى
حيان إنه «يريد أن يستعلى على المسئول وأن يفهمه أن هذا
حق لا إحسان فنفر من استجدهم منه» (٦٣). فما سر علاقة
الاستعلاء بالاستدناء؟ وما السيادة، وما مشروعتها، إذا كان
المستجدى أنقى قلبا وأكبر فضلا ممن «بحسن» إليه؟ وما
معنى الإحسان، وما قياسه، إذا لم يكن - على المدى الطويل -
هو إحسان الأدب المعطاء إلى أجيال الناس من بعده، بما
يسدى لهم إبداعه وطموحه من خير وتحرر وحيوية؟ لقد ندد
أبوحيان بالتفاوت الاجتماعى، وضيمعة الأديب الصادق،
وتحكم الشافهين فى الحكماء. إن رسالته فى (مشالب
الوزيرين) تعبير عن رفضه لاختلال الموازين، وإفساد السلطة
للقيم الإنسانية بتغليب الانتهازية والنفاق. واحتجاجة بنى
بوعى «المثقف» فى العصر الحديث، ومعاناته فى سبيل التعبير
عن رأيه واستقلاله (٦٤). ومن مكاننا نعرف كيف انخرط فى
معارك التنوير قادة الفكر من جيل إلى جيل، على صعيد
الإنسانية قاطبة، وكيف سيكافح عندنا حتى اليوم «أبناء رفاعة
الطهطاوى» (٦٥). لقد استخدم أبوحيان - فى كتابات أثارت
السخط عليه - أسلحة التهكم والمبالغة كما سيفعل فولثير،
وتفنن فى أساليب الخطاب والمهاورة كما سيفعل روسو
وديدرو. إنه يتطلع إلى «الديمقراطية» التى يلوح بها ويكذبها،
فى آن، الوزير ابن عباد بقوله لجلسائه الأدياء: «نحن بالنهار
سلطان وبالليل إخوان».

تضخم عند المثقف الأبنى شعوره بالظلم، لاسيما وقد
تأصلت فيه بممارسة الوراقة قوة النقد والتحقيق، وعادة
مسائلة النص عن الخطأ والصواب. كانت حرفته «قراءة
الكتب الكبار ذوات الورق الكثير، مع العناية المتصل فى
الدرس والتصحيح، والنصب فى المسألة والجواب، والتنفير عن
الحق والصواب» (٦٦)، فتجرع النقيض الذى تتمثله فى قول
الجاحظ الساخر:

«إن سنخ الكتابة بنى على أنه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو فى معنى الخادم... وليس للكاتب تقاضى فائته إذا أبطأ، ولا التحول عن صاحبه إذا التوى، فأحكامه أحكام للأرقاء، ومحل من الخدمة محل الأغبياء» (٦٧).

هذا سالم يقبله أبوحيان الذى يدرك تفرقه بشرف صناعته، ويتسامى بالبيان إلى المطالبة باللفظ الحر والمعنى الحر: «ومن فاته اللفظ الحر، لم يظفر بالمعنى الحر» (٦٨).

المساواة: فاتحة الإمتاع والمؤانسة

وفزع أبوحيان إلى صديق عرفه قديما بالأهواز ثم اجتمع به فى بغداد، هو أبو الوفاء المهندس، فواساه، وعلى لسانه وضع أبوحيان قصة ذلك الطور من سيرته الذاتية:

«إنك تعلم يا أباحيان أنك انكفأت من الرى إلى بغداد فى آخر سنة سبعين [وثلاثمائة] بعد فوات مأمولك من ذى الكفايتين... هابسا على ابن عباد مغيظا منه، مقروح الكبد، لما نالك به من الحرمان المر، والعصد القبيح، واللقاء الكرهى، والجفاء الفاحش، والقلع المؤلم، والمعاملة السيئة، والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحس الأجرة على النسخ والوراقة، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولفظة» (٦٩).

وسمى أبو الوفاء ليوصله إلى رجل من أعيان بغداد، برعى الأدب والأدباء، ويحفل مجلسه بنخبة منهم، هو ابن سعدان، الذى سيستورزه بعد سنتين صحصام الدولة. وما أن سمع ابن سعدان بإخبار التوحيدى لكتب الجاحظ، وهابته بتصحيح (كتاب الحيوان)، حتى استكتبه نسخة من ذلك النص الكبير. وتبادلا التقدير والود. واصطفاه ابن سعدان - وكان واسع الاطلاع - لبشاطره أعمق ما يقرأ ويحصل من مسائل الفلسفة واللغة والأخلاق وشئى فروع العلم، وليستقى أخبار شيوخ الحكمة والأدب فى مختلف الأوساط. ولما فى سمرهما التعاطف، والرفان المتبادل بالفضل، أشرفت الدنيا فى نظر أبى حيان بعد هبوس، وانفتحت فى حياته فقرة

باسحة، مؤانية، من أحصب مراحل إبداعه. فقد كتب لابن سعدان رسالة (الصداقة والصديق)، ورسالة (مثالب الوزيرين)، وكتاب (الإمتاع والمؤانسة) - وفى ثلاثتها بحث عن الثقة الضائعة، وشعور بالاطمئنان لمن يرعاه، وبنعمة الألفة.

مسامراتهما هى مادة (الإمتاع والمؤانسة). ومنذ الليلة الأولى زالت بينهما الكلفة، بل اتفقا على إسقاطها، كما نقرأ فى هذا الحوار الاستهلالي:

«أبوحيان - كل شئ أريد أن أجاب إليه يكون ناصرى على ما يراد منى، فإنى إن منعت نكلت، وإن نكلت قل إقصاحى...»

ابن سعدان - قل، عافاك الله، ما بدا لك، فأنت مجاب إليه مادمت ضامنا لبلوغ إرادتنا منك، وإصابة غرضنا بك.

أبوحيان - يؤذن لى فى كاف المحاطبة، وتاء المواجهة، حتى أخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير نكية ولا تخاش...

ابن سعدان - لك ذلك» (٧٠).

هذه المساواة - بين أنا وأنت - كانت ضالة أبى حيان، وسبق أن طرح سؤاله عنها فى (الهوامل): «لم إذا اشتد الأنى واستحكم، والتحمت الزلفة... سمج الشناء؟ فأبده مسكوبه بجواب واضح: «المودة والمحبة نتيجة الإنصاف وحرمة العدل» (٧١).

وأبوحيان يلازمه مصطلح «الأنس» أو «المؤانسة»، الذى يحيلنا إلى الإنسان والإنسانية، ويواجه عنوانه بين «الإمتاع» و«المؤانسة». وتنطوى صيغة كل من الكلمتين على وجود قرينين، يبدأ أحدهما بإدخال اللذة (إمتاع)، ثم يتحدث المشاطرة بالمؤانسة أى تبادل الأنس فيما بينهما. ولا بد أن تصفو اللذة شعورا شخصيا ذاتيا حميما - خالها من ظل أى سلطة تضايقه - قبل أن تصبح هذه اللذة مؤانسة، أى لذة مشتركة تصح عند الطرفين، وقد شعر كل منهما بمكانه وتوازه ففتحت لاستقبالها. ويظهر هذا التدرج العاطفى فى عبارة أبى حيان:

«يتأكد الأنس وترتفع الحشمة وتستحكم الثقة
وبقع الاسترسال والتشاورة»^(٧٢).

ويتجلى معنى الاسترسال فى استشهاده بالفناء:

«وسأل مرة عن الملقى إذا راسله آخر لم يجب أن
يكون ألد وأطيب، وأحلى وأهذب؟ فكان من
الجواب... إذا نئى المسموع - أعنى توحد النغم
بالنغم - قوى الحس المدرك... والحس لا يعشق
المواحدة والمناسبة والاتفاق إلا بعد أن يجدها فى
المركب، كما أن العقل لا يعشق إلا بعد أن
يتألفها فى فضاء البسيط»^(٧٣).

ومن أوجه الحداثة عند أبى حيان اهتمامه بموضوع اللذة
والإمتاع، الذى يلهم به المعاصرون على تشبيههم فى مجالات
علم النفس والبلاغة، من فرويد الذى اتخذ اللذة مبدأ من
مبادئ التحليل النفساني (Le principe de plaisir)، إلى
رولان بارت الذى رصدها فى كتابه النص الأدبي
(R.Barthes: Le plaisir du texte). ولكن أباحيان أقرب إلى
الصوفية، يستعير مصطلحاتها، ويشير هنا بالمؤانسة إلى «أنس»
الصوفى بالله، وهى مرتبة تتجاوز المرتبة الأولى التى يمتزج
فيها الخوف بالرجاء، والمرتبة الثانية التى يبلو فيها
البسط والقبض، ثم يأتى الأنس فى المرتبة الثالثة مقابل
الهيبة.

ينطلق فى هذه الحقبة أبوحيان من الضنك الاقتصادى
والضعة الاجتماعية إلى حياة عريضة جديدة، يتناغم معها
اسم «العارض» الذى يحمل ابن سعدان (بحكم وظيفته قبل
تولى الوزارة؛ إذ كان يعرض المسكر على الملك ويرتب
أرزاقهم)^(٧٤). إنه «وادي القلب»^(٧٥) يحتضنه الحاضر،
وينعم باختلاف حاضره عن ماضيه. الآن يتحقق - فى جو
من اليسر المادى والوجدانى - حلم الوراق المثقف بالتفرغ لما
تطوّه الكتب من الأخبار والأفكار، واستثمار نقائجها بأصالة
قريحته، وبمناظرة أفضل خبرائها. والانطلاق الوجودى من
ذلك الماضى الخائى إلى هذا الحاضر المنعش الشائق نقلة إلى
الأمم، تطابق سير الزمن المتجدد، وطبيعة الحداثة فى حركتها
نحو المستقبل.

الحديث والحداثة:

قراءة فى «الليلة الأولى»:

لا يدهشنا، إذن، أن يشير أبوحيان إشكال الحداثة. فى بداية
مشروعه الإبداهى - كتاب «الإمتاع والمؤانسة». فالليلة الأولى
تطالعنا بصفحات خطيرة قد يشهد ظاهرها أنه كتبها كتابة
عفوية، فى سياق مسامرة، مع أنها المدخل الحقيقى لغرضه
من المحلل الأدبى الذى يقدمه، حيث يرتبط مفهوم الإبداع
بمفهوم الحداثة أوثق ارتباط. وبدلف أبوحيان إلى موضوع
«الحداثة» من ثغرة كلمة «الحداثة» فى العبارة الاستهلالية
التي يحيه بها الوزير فور دخوله عليه:

«- تأقت نفسى إلى حضورك للمحادثة
والتأنيس، ولأنعرف منك أشياء كثيرة مختلفة
تردد فى نفسى على مر الزمان، لا أحصيها لك
فى هذا الوقت، لكنى أنشرها فى المجلس بعد
المجلس على قدر ما يستوعب وعرض، فأجبنى عن
ذلك كله باسترسال».

ومعروف أن هذا الكتاب الضخم بأجزائه الثلاثة قد دون
فيه أبوحيان كل ما دار بينه وبين الوزير من أحاديث، نزولا
على رغبة صديقه أبى الوفاء المهندس الذى حرص على
استيفاء توسطه بينهما بأن يكون «كالشاهد معهما أو
الرقيب».

وفى سياق عرضه للصراع المرن المباشر لما دار فى الليلة
الأولى من سمره مع ابن سعدان، يث أبوحيان - للتعريف
بمقومات عمله الفنى - طاقة جديدة فى مصطلحات ضيق
الفقهاء حقلها المجمعى فيما سبق أن وضعوا من قواعد تقيد
العلوم النقلية ولاسيما علم «الحديث»^(٧٦). فالحديث عند
أبى حيان منبجس من السجية، مرتجل، ذو شجون، وبأبى
التحميد فى القوالب، لأنه نشاط حيوى من مميزات الإنسان
الناطق للتعامل - باللغة والعقل - مع مثيله الإنسان الناطق،
شريكة فى العيش وفى تشكيل المجتمع.

ولا يكاد أبوحيان يحصل على الإذن فى مخاطبة الوزير
«بالكاف والتاء» حتى يستأنف الحديث فيكتب:

«قلت: ولهذا قال خالد بن صفوان حين قيل له: أنتم الحديث؟ قال: إنما يحمل المتشوق، والحديث معشوق الحس بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء، فقال: وأى معونة لهؤلاء من العقل ولا عقل لهم؟ قلت: ههنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وههنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزيج، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق؛ ولغرض الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالخال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل (هزار أنسان) وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات؛ والحس شديد اللهب بالحادث والمحدث والحديث، لأنه قريب العهد بالكون، وله نصيب من الطرافة. ولهذا قال بعض السلف: «حادلوا هذه النفوس فإنها سريعة الدنور»، كأنه أراد اصقلوها واجلوا الصدأ عنها، وأعيدوها قابلة لودائع الخير، فإنها إذا دثرت - أى صدئت، أى تغطت؛ ومنه الدثار الذى فوق الشعار - لم ينتفع بها؛ والتمعجب كله منوط بالحادث؛ وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم... فإذا قيل لإنسان: حدث يا هذا! فكأنه قيل له: صل شيئا بالزمان يكون به فى الحال، لا تقدم له من قبل».

تشتمل هذه الصفحة الغزيرة على برنامج الأديب فى التعامل مع الحداثة، ونستخلص منها بكل إيجاز:

١ - مرادفة القديم للسلل والسقم، مما يوجب معالجة الإنسان - حساً وعقلاً - بنفحات الحداثة. ويفصل أبوحيان فيما بعد (ص ٢٧) تلك العلة وذلك العلاج بقوله:

«لأن النفس تحمل، كما أن البدن يكل. وكما أن البدن إذا كل طلب الراحة، كذلك النفس إذا ملت طلبت الروح».

وهكذا قال ابن الرومى أثناء مرضه الأخير:

ولقد سمعت مآربى

فكان أطيبها خبيث

«ورجعنا إلى الحديث فإنه شهى، سيما إذا كان من خطرات العقل قد خدع بالصواب فى نعمة ناعمة، وحروف متقاومة؛ ولغظ عذب، وماخذ سهل؛ ومعرفة بالوصل والقطع، وفناء بالنشر والسجع؛ وتباعد من التكلف الجافى، وتقارب فى التلطف الخافى، قاتل الله ذا الرمة حيث يقول»

لها بشر مثل الحرير ومنطق

رغم الحواشى لا هراء ولا نذر

وكنت أنشد أيام الصبا هذا بالذال، وكان ذلك من سوء تلقين المعلم، وبالعراق رد على وقيل: هو بالزاي».

إنه يقرر تضافر اللغة والعقل فى إنشاء الحديث، ويؤكد حرية الراى فى «خطرات العقل»، أى فى تنقله الطبعى من فكرة إلى فكرة، ويرى سداد التعبير وجمال الكلام فى الابتعاد عن التكلف. دعوة ثلاثية إلى الالتزام بالصدق مع بديهيات الإنسان. وإذا كان الأديب - فى نص آخر لأبى حيان عن «البلاغة» - «عقله أبداً مسافر، ولغظه متبجح»، فإن أهدى أعدائه هو التكلف:

«والذى ينبغى له أن يقرأ منه، ويتباعد عنه، التكلف. فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن رسم به مقت، ومن احتاده سخف» (٧٧).

وأما استشهاد المفاسح بسبت ذى الرمة، فغايته تلك الغمرة فى تعليقه عليه، بأن يصحح - وهو النساخ الخبير - حرف الذال بحرف الزاى فى كلمة «نزر». وبهذا يطرده، من أفق الكتابة، شبح «النذر» بمعنى الشرط المسبق كما جاء فى القاموس:

«النذر ما كان وعداً على شرط، فعلى إن شفى الله مريضاً كذا نذره».

ولعله يرمى كذلك من استشهاد بغزل القطامى إلى إدخال المرأة فى الحديث. يتضح هذا فى استطراده فوراً:

مثل اسمه أبدا حديث

٢ - علاقة الحديث بالزمان علاقة «حالية». فالحديث يشترك مع الحدث في الجذر اللغوي، ويتم مثله في الحاضر، وبهذه الجودة الآنية يتميز عما سبق. وحركة العالم تقطع مستمر لشرائع الزمان، كما بصورها أبوحيان في مقابسته الثالثة والثلاثين، حسب رؤية جامعة يمتزج فيها العلم بالفن والهندسة بالتصوف:

«العالم متحرك حركة استدارة فلذلك يظن به السكون. وساكن لسكون قابل للفيض، فلذلك يظن به الحركة. فالتشويق حركة ولكن عقلية، والدوام على التشويق سكون ما، ولكن عقلى».

إن استقبال حركة الكون، والالتزام بها، هو مصدر الطرافة التي تجذب الناس إلى «الحادث والمحدث والحديث»، لأنه قريب العهد بالكون. وتوقفنا الحيوية بجمالها أو بمنفوانها إذا نظرنا إليها في عناصر الكون الأربعة عندما تنشط بالحركة:

«فالحركة في النار لهب، وفي الهواء ريح، وفي الماء موج، وفي الأرض زلزلة» (مقابلة ٤٩).

وفي إطار الحركة العام، حيث يتنوع التعبير وفق طبيعة العناصر التي يتألف منها الكون، على الإنسان أن يحدث تعبيره الخاص، أى أن «يصل شيئا بالزمان يكون به في الحال». فما نسميه اليوم بالتجديد هو تعبير عن سران طاقة الحياة في حاضرتنا:

«ما الحياة؟ هي رباط الحركة، وحس وعقل ونماء، والموت ضد ذلك» (مقابلة ٩١).

٣ - الحديث مرادف لإخصاب الحياة. فهو «معشوق الصبيان والنساء». وبلغت نظرنا هنا عودة المرأة إلى الظهور، بعد أن هنها في تغزل ذى الرمة وفي بيت آخر للقطامي. ها هي ذى تحتل صدارة المشهد، في زهاى الفارسي (هزار أفسان) ومعناه «الألف خرافة»، عنوان الكتاب الشمسي الذي

كان في زمن أبي حيان نواة «ألف ليلة وليلة». إننا في حضرة شهرزاد. فهذا الكتاب يروي سيرة الملك شهریار، وكيف أراد الشار من النساء بعد خيانه زوجته، فراح ينال كل ليلة امرأة ويقتلها من الغد، حتى جاء دور جارية نجبية، ذات عقل ودراية، هي شهرزاد، أخذت تخدعه، وبرعت في استمالاته إلى حديثها بأن تقطع كلامها - عند انقضاء الليل - في موضع مشوق من السرد يحمل الملك على استبقائها لاستماتم القصة. وتناثت ألف ليلة عبر التشويق المتجدد، أفضت إلى شفاء الملك من داء الحقد إذ تعلق بشهرزاد، ونقلها كذلك تعلقه بها من الهلاك إلى الحياة.

يتطلع أبوحيان إلى هذا النموذج الإنشائي. ويتعرف فيه خصوصية الحديث - أى مزامنة الوقت الحاضر، ليلة فليلة - ويسمى «تبادل الحداثة» على هذا النحو تلقيحاً للمعقول:

«إن في المهادنة تلقيحاً للمعقول» وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحاً للأدب».

ولهذا النموذج شرفه وجديته، رغم ما يشاع عن «الألف خرافة» من أنها حكايات لتزجية الفراغ، بعيدة عن العقل والمعقول. فهنا عقل متأهب متولب (مزيج) يطلع من صلة القول «الحالية» بالزمان، أى من حداثة القول في كل ليلة. ويتأكد العقل مع اللهاى ويتنامى «فإذا برز فهو بالفعل، وإذا استمر العقل بلغ الأفق». ألم يكتمل شهریار إنسانا سويا بعد أن تلقى علاجاً نفسياً طويلاً ناجحاً؟ إنها جرعات التشويق إلى معالم الحياة، تناولها في طلاوة حديث استدرجه إلى حيث يسبر أغوار الشخصيات القصصية، فيكاشف - وهو يتأسى بها - ما يجرى في أحماقه. ألم تبلغ شهرزاد في الوقت ذاته أفق الحياة؟ لقد أدى العقل في نهاية «الخرافات الألف»، إلى انتصار الحكمة. والفوز فوز مزدوج يكفل سعادة الرجل والمرأة معا.

لقد فطن الجاحظ في رسالته عن «كتمان السر وحفظ اللسان» - وهو من الموضوعات التي كثيراً ما شغلت بال أبي حيان - إلى الأثر الإخصابي «لحلاوة الإخبار والاستخبار»، أى التشويق والتشويق في أدب السرد، فشبهه بأثر العشق في التناسل وعمارة الدنيا. ولاشك أن أبا حيان - الذى نعرف

اقتضته ثنائية الحوار أن يلوذ بمرونة الإطار الفني. وهذا
خير إطار يحتضن مضمون الإمتاع والمؤانسة، أى التلذذ
بالتبادل والمشاطرة والمتابعة، كتلذذ المستمع - كما أسلفنا -
«إذا فنى المسموع... فالفنى إذا راسله آخر... يكون ألد
وأطيب وأحلى وأهدب»، لأن تمام اللذة فى «توحد بالنغم»
(٨٢/٢).

إن الحداثة كامنة فى ذلك التقطيع الروائى للزمان، تنبثق
كالطاقة الحيوية ابشاقا جديدا مع كل ليلة جديدة يستدعيها
الشوق. منذ ختام الليلة الثانية نلمس حكمة النهاية التى تنبئ
بهداية: «قال وقد اكتهل الليل: هذا يحتاج إلى بدء زمان،
وتفريغ قلب، وإصفاء جديد» (٤١/١). ويكرر القطع
والوصل على النظام نفسه الذى تتميز به بنائية «الألف
خرافة»، ففى ختام الليلة الثالثة - كما نتوقع - نقرأ: «وقد
تقطع الليل، وبحسب فى هذا الحديث إلى استئناف زمان،
بعد استيفاء جماع» (٤٩/١) وهكذا...

لقد اندفع أبو حيان إلى كتابة «ألف ليلة» ثقافية بدافع
من موهبته الروائية. ولم يكن يستطيع أن يكتب موهبته هذه
حتى فى مناقشاته الفلسفية، فالحكايات ترصع موضوعات
أسفلته النظرية التى وجهها إلى مسكويه فى «الهوامل
والشوامل» ولكن مسكويه لم يثبتها فى النص. والحق أن
السردية ليست غريبة عن الفكرة المجردة، بل هى تعبير مجسم
عنها، يكسوها بلباس الواقع. فعلى المسألة ٨٣ مثلا من
(الهوامل): «ما التطير والفأل؟» تعقيب بنى عن قصة
محدوفة: «ثم حكيت الحكاية عن ابن إسماعيل فى قصة
الزعفرانى». وقد حان أن نعيد إلى أبى حيان بعض أوصاله
المبتورة أو أن نتصورها.

وفضلا عن النصوص، هناك التعامل مع النصوص.
فلأشرف لم يحظ التعبير الفنى عند معظم دارسى أبى حيان
بحقه عليهم من التحليل والفهم والقيم، فاتهم دوى أبى
حيان الطليعى فى نشأة جنس أدبى قبل إنه مفقود عند
العرب، هو الرواية بمعناها الحديث: ذلك أنهم نظروا فى
مؤلفاته من حيث مضمونها قبل كل شئ، فاهتموا بالإمتاع
والمؤانسة اهتمامهم بالوثيقة التاريخية. خير أن هذا الكتاب

شغفه بالجاحظ - قد استوعب هذه الملاحظة النفاذة إلى
طبيعة استمرار الحياة فى الزمان:

«ولولا حلاوة الإخبار والاستخبار عند الناس لما
انتقلت الأخبار وحلت هذا المهل. ولكن الله عز
وجل حببها إليهم لهذا السبب، كما جعل
عشق النساء داعية للجماع، ولذة الجماع سبيلا
للنسل، والرقعة على الولد عوناً على التربة
والحضانة - وبهما كان النشوء والنماء - وحب
الطعام والشراب سببا للغذاء، والغذاء سببا للبقاء
وعماره الدنيا» (٧٨).

الإبداع بالإمتاع: أبو حيان وشهر زاد

ويحمد أبو حيان إلى «تنقيح الأدب» - العربى - باقتباس
ذلك النموذج الأجنبى، ويسميه باسمه الفارسى، وإن تكن
تلك المجموعة القصصية المجيبة التى يحبها عامة الناس
موضوع ازدراء خاصتهم. فعلى نسق «الألف خرافة» يرتب
أبو حيان فصول «الإمتاع والمؤانسة»، كتابه الزاخر بمسامراته
مع الوزير ابن سعدان. كل فصل - يحمل رقم ليلة، وتتوالى
الليالى حتى تبلغ الأربعين - وهو عدد يشير إلى اكتمال
التجربة. وليس أنسب من شكل الليالى لاحترقوا جدلية
المسامرات بموضوعاتها المتنوعة المتشعبة، فى إبداع
يرمى إلى شمول الثقافة. نحو كل أفق ينطلق المتحدث،
بالاستطراد، بمفاجآت المناظرة والاستدراك، بصراحة القول
وحرية الرأى، وجليسه الوزير ينفذ ويستفيد، ويضيف
ويستزيد: «قل واتسع مجاهرا بما عندك، منفقا مما منك»
(١٤٣/١).

وأبو حيان على أشد الوعى بشذوذ مسلكه عن «صورة
التصنيف على العادة الجارية لأهله»، ويرى ما ذهب إليه:

«وعذرى فى هذا واضح لمن طلبه، لأن الحديث
كان يجرى على عواهنه بحسب السانح والداعى
(٢٢٦/١) ونفثت فيه كل ما كان فى نفسى
من جد وهزل... وطلب منى» (١٨٦/٢).

لهذا الرجل وجود واقى فى التاريخ. ولكن المؤكد أنه ينتمى بصفاته (صفوان) وخلوده (علاقة بالزمان) إلى إشكال الحدائث التى يدور حولها النص. والاستهلال بذكر اسمه ليدان بالصدق فى عرضها (الصفاء)، ولعله من «إخوان الصفاء» وإيماء إلى وجوب البحث عن منبع الحياة الذى لا ينضب أبداً (الخلود) وهو الحدائث الثرة التى يستشعرها أبو حيان انجاساً بزمان الوقت من حال حاضر إلى حال حاضر، وصورة ذلك الليلة بعد الليلة.

وحين ينسب إلى «بعض السلف» عبارة: «حدثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدنور»، يجارى أبو حيان عادة الاحتجاج بالإسناد التى استقرت فى المصنفات والمؤلفات، ولكنه يكتفى بالإسناد شكلاً ويفرغه من مضمونه التوثيقى (بتنكير «بعض»)، ولا يمتنع إلا المقابلة البلاغية بين عناقة «السلف» وحدائث الحديث - لإبراز غرضه (٧٩).

ومهما يكن من تطور المنهج المعرفى عند العرب، بعد انتشار الورق والكتب والكتابة، والخروج من قواعد الذاكرة التقليدية إلى مجالات الأبحاث والتجارب العقلية، كما نلمس ذلك فى خبرة أبى حيان التوحيدى، فإن هذا الوراق الأديب كان كاتباً قصصياً مؤسسا. كان يحسن - كشهرزاد - نسج القصص القصيرة ليدرجها بالاستطراد فى محل من الحديث يستدعى الترويح أو يستوجب العبارة. وحسبنا أن نمثل على إبداعه السردى بقصة قصيرة واحدة، ننقلنا إلى جو «ألف ليلة وليلة»:

«وعشق رجل جارية رومية كانت لقوم ذوى يسار، فكتب إليها يوماً: جعلت فداك، عندي اليوم أصحابي، وقد اشتبهت سكباجة بقرية فأحب أن توجهي إلينا بما يحسننا ويكفيننا منها، ودستجة من نبيذ تشغذي ونشرب على ذكرك، فلما وصلت الرقعة وجهت إليه بما طلب، ثم كتب إليها يوماً آخر: فدنك نفسي، إخواني مجتمعون عندي، وقد اشتبهت قلية جزورية فوجهي بها إلى وما يكفيننا من النبيذ والنقل، ليعرفوا منزلي عندك، فوجهت إليه بكل ما

- رغم احتشاده بالوقائع والأقوال المنسوبة إلى شعراء ووزراء ونحويين وفقهاء وفلاسفة - ليس كتاباً تقليدياً. وإنما التقليد هو منهج النقاد الذين قرأوه ولم يقرأوا فيه «الحدائث». طفت عليهم عوائد العلوم التقليدية. إن أسماء الأعلام الواردة فى السياق حقائق تاريخية لديهم. وذلك امتداد لملم «الرجال» الذى نشأ لتدعيم علم «الحديث». وأبو حيان أديب مشغوف بالبيان والتعبير، دأب على فحص المصطلحات وصياغات القول، وتعمق علل أرفع الفروق بين اللفظ والمعنى والمقصود، ورصد ما قد تفضى إليه من مضائق أو منزلقات، وهكذا ميز بحدسه وبحسه بين حرفية الملفوظ واستخدام الملفوظ استخداماً أدبياً يؤثر فى الإنسان تأثيراً بلاغياً. وبرأيه الحصيف ضد خضوع القول لحرفية اللفظ - ويؤيده أستاذة أبو سليمان - بجاهر أبو حيان فى ختام الليلة السادسة والثلاثين من ليالى (الإمتاع والمؤانسة):

«كل من غلب عليه حفظ اللفظ وتصريفه وأمثلته وأشكاله بعد من معانى اللفظ. والمعانى صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان. ومن بعد من المعانى قل نصيبه من العقل، ومن قل نصيبه من العقل كثر نصيبه من الحمق» (١٢٧ / ٣).

ويلوح لنا فى معاملة أبى حيان للألفاظ - ومنها أسماء الأعلام وأشكال الإسناد - تصرف اللغوى اللبيب الذى يعرف كيف يتجاوز الحرفية، ويوظف اللفظ أو التركيب وظيفته سياقية على المستوى السردى للنص. فمن بعض أعلام عصره يتخذ بوضوح موقف المصور فى سرده، كشخصيات يضعها داخل إطار قصصى، تضطرب بين أوضاعه، حتى تصل الأمور المروية إلى غايتها، أى إلى معناها. ومن أدل سمات الشخصية القصصية على دورها المسند إليها، مفهوم الاسم الذى تحمله، فهو يحيل إلى وظيفتها - لاسيما ونظام اللغة العربية يقتضى اشتقاق جميع أنواع الأسماء من جذر ثلاثى ذى مدلول معجمى.

من يكون «خالد بن صفوان»؟ أبو حيان ينسب إليه - كما قرأنا فى الليلة الأولى - سؤال «أتمل الحديث؟» الذى يستتبع جواباً مباشراً: «إنما يحمل العتيق». ربما كان

القارئ من جزء إلى جزء، وخصوصاً في البداية والنهاية. ولا يجب أن تلهينا عن هذا المنظور الفني كثرة الإحالات إلى أهلام من أهل العصر، وحوار يدور بين الأديب وجليسه الوزير، أو رسائل تبادلها المؤلف مع صديق له، أو وصفه لمن التقى بهم من الناس في يومه أو أمسه. فكتاب (الإمتاع والمؤانسة) مكتوب كله بقلم أبي حيان وألفاظه، ولا يختلف أسلوبه إذا انتقل من نوع أدبي كالرسائل إلى نوع أدبي كالحوار الشفوي. وقد ألفه وقسمه إلى أربعين «ليلة» في فترة لاحقة ليست هي التي يسجلها، أي على بعد من الأهلام الذين يستحضرهم بالذكرته وخياله ويمرهم نوابهم ولسانه. وأغلب الظن أنه عمد إلى تسمية أولئك الأهلام والإحالة إليهم بصيغة «قال» المأثورة، لكي يظهر بمظهر من لا يلتقي كلامه احتباطاً وإنما يدعمه بالإسناد ويعززه بشهادة الثقات، كما جرت العادة في تقييد العلم - أي الحديث - نقلاً عن السلف.

فهو يستعين بشكيلة الإسناد في نسج روايته ليجز ما يشه من الآراء. اليوم نطلق في معجم الإبداع كلمة «الرواية» على الجنس الأدبي القصصي، ونسبنا أن الرواية كانت في المعجم القديم «مصدر رويت الخبر أي أسندته إلى غيرك»، والحريري نفسه - أعظم مؤسس في الرواية العربية - حين ينشر مقاماته بعد قرن من وفاة أبي حيان، يدعو الله في الديباجة أن يمضيه من «الغواية في الرواية». يظهر هنا فضل أبي حيان رائداً للرواية الحديثة، فقد تحدى لتلبية نداء الحداثة في نفسه وصمة «الخرافة» التي كانت التعريف السائد لكل إنشاء قصصي، وكتب في ذلك عبارته الصريحة - وهي وثيقة المؤرخ الأدب،

«ولفرط الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالخال، ووصل بما يحجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل، مثل «هزار أفسان» وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات».

الروائي في قصة حياته

من فصاحة «المكدي» إلى «العربة»

ذلك أنه لم يفصل بين فورة الإبداع وحاجة الإنسان إلى الحديث المعبر عن الحدث. حياته وآها نسيجا من الأحداث.

سأل، ثم كتب إليها يوماً آخر، جعلت فداك، قد اشتبهت أنا وأصحابي رهوساً سمناً، فأحب أن توجهي إلينا بما يكفيننا، ومن التبيذ بما يروينا، فكتبت الجارية عند ذلك: إلى رأيت الحب يكون في القلب، وحبك هذا ما تجاوز المدة. وكتبت أسفل الرقعة:

عذري من حبيب جا

عنا في زمن الشدة

وكان الحب في القلب

فصار الحب في المدة (٨٠).

ما أشبه قصة هذه الجارية الرومية الراقية، الباهرة في فنون الطهي والمائدة، التي تكتب الرقاق وتقرض الشعر وتسمو بمقاطعة الحب على شهوة الطعام، فتلقن الرجل العربي درساً حضارياً، بحكاية «الجارية تودده» في (ألف ليلة وليلة). فقد جاء في وصف «تودده» أنها «ذات فنون وآداب، وفضل مستطاب»، وبلغ من معرفتها أنها ناظرت كبار علماء الفقه واللغة والطب والفلك والموسيقى والشرطخ فبزنهم جميعاً حتى أقر هارون الرشيد في النهاية بأنها جارية لا تقدر بمال^(٨١). وإذا كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) قد تأثر بالنموذج السردى لـ (ألف ليلة)، فلا ندرى إلى أي مدى تأثرت (ألف ليلة) بالمضمون الثقافي لهذا الكتاب.

ولم يكن بد لأبي حيان وهو يضع خطة كتابه على نمط «الألف خرافة» من شحوص تضطلع بالأدوار الإبداعية التي يقتضيها السرد^(٨٢). وبصرف النظر عن وجود الوزير الكريم النجيب ابن سعدان والصديق الحميم أبي الوفاء المهندس في واقع أبي حيان التاريخي، فلنكن يعتمد النص على المقومات الضرورية لتكوين هيكل الرواية اختص أباً الوفاء - عند توزيع أدوار «القائمين بالأمر» (les actants) - بدور المناصر للبطل، وابن سعدان بدور المرسل المتصرف في مقصود البطل، وأبأحيان نفسه بدور القاصد الذي يسمى إلى نوال مكافأة الوزير على حسن مسامراته.

إننا بإزاء رواية بناها المؤلف على قسوة من السرد الأساسية، ولونها بالوان التشويق أو التهويل الدرامية لشد انتباه

وأعماله في جملتها تروى «أحواله». وأنا عنده مادة كتاباته في تسلسلها الزمني. وتلك نزعة «الرومانطيقية» الذاتية التي تأكدت في الأدب العالمي الحديث.

هاش أبو حيان قصة ملهية بالمغامرات - لا مغامرات المعرفة فحسب، واختراق العلوم والكتب ليبلغ ما يستريح إليه عقلا ونفسا - بل مغامرات التشرد في الواقع طلبا للقوت، بالسفر بين مدن العراق وفارس، وبالتقلب في طبقات المجتمع من أدناها إلى أعلاها. أديب يطارده الفقر، ويجالس الوزراء أحيانا، ويطلق لسانه في كل مناسبة، يستجدي ويشكر، ويمدح ويهجو، ويتأمل ويشكو ويتصوف. عن كتابه «الإمتاع والمؤانسة» وحده قيل: «بدأ أبو حيان كتابه صرفيا وتوسطه محدثا ونحتمه ملهف». ونحن نقرأ خاتمته المأساوية، كما في القصص التي تنتهي بفقدان «القاصد المقصوده». إن الموقف الأخير موقف مؤثر. فأبو حيان يستجير بصديقه أبي الوفاء من جفاء الوزير، بعد أن كتب للوزير رسالتين، نقيس خلالهما أحماق حسرته. هو ذا يذكر ابن سعدان بأنه كان غاية أمله:

«قد شاهدت ناسا في السفر والحضر، صفارا وكبارا وأوساطا، فما شاهدت من يدين بالجد وتحلى بالجد، ويرتدى بالعبو، ويتأزر بالحلم، ويعطى بالجزاف، ويفرح بالأضياف، ويصل الإسفاف بالإسفاف، والإغشاف بالإغشاف، غيرك... والله ما يمر بي بأس من إنعامك فأقويه بالرجاء، ولا يمتريني وهم في الخيبة لديك فأتلقاه بالأمل... وآخر ما أقول، أيها الوزير: مر بالصدقات، فإنها مجلبة للسلامات والكرامات» (٢٢٣/٣ - ٢٢٤).

والوزير لا يجيب. وينتقل المنظر - ولعلها براعة التقطيع الروائي - إلى الصديق، الغائب أيضا، فلا نسمع إلا أبا حيان يخاطبه في رسالة ملهوفة أصبحت من أشهر نصوصه:

«خلصني أيها الرجل من التكلف، أنقذني من لبس الفخر، أطلقني من قيد الضر، اشتريني بالإحسان، اعتبدني بالشكر، استعمل لسانني بفنون المدح، اكفني مؤونة الغداء والمشاء.

إلى متى الكسيرة الهابسة، والبقيلة الذاتية، والقميص المرقع؟..

إلى متى التأدم بالخبز والزيتون؟ قد والله يح الحلق، وتغير الخلق، الله الله في أمري، أجبرني فأبني مكسور، اسقني فأبني صد، أغثنى فأبني ملهوف، شهري فأبني غفل، حلني فأبني هامل.

قد أذلني السفر من بلد إلى بلد، وخذلني الوقوف على باب باب، ونكرني المعارف بي، وتباعد عني القرب مني» (٢٢٧/٣).

أليس هذا هو صوت المكدي الذي نعرفه في المقامات، وبسميه الهمداني باسم أبي الفتح الإسكندرائي، والحريري باسم أبي زيد السروجي، ثلاثهم أديب متوقد الذكاء، فصيح اللسان، فقير منبوذ مقهور، ملحف في الطلب، نائر على جور الدهر وتنكر الناس. إننا لا نستطيع أن نفرق بين نصوص كثيرة من أعمال أبي حيان وبين درر المقامات. المواقف نفسها والموضوعات والتعبيرات اللغوية في الشكوى من البؤس، ومن الجوع، ومن نكد الأيام، وضياح المروءة، وفساد المجتمع. لمن هذه الكلمات: «هارت البضائع، وغارت البدائع، وكسد سوق العلم وخمد ذكر الكرم، وصار الناس عبيد الدرهم بعد الدرهم»؟ (٨٣) إنها لأبي حيان لا للهمداني أو الحريري. والمقارنة ميسورة وغزيرة بين حقيقة أبي حيان وكتاباته الموثقة وبين مضمون المقامات وشكلها الإبداعي، ونرجو أن يستوفي تلك المقارنة باحث مطلع، إذ يضيق مجالنا هنا عن الإلمام بجوانبها.

أهم ما في الأمر أن أبا حيان كان ينتمي إلى جماعة المكدين المعروفة ببني ساسان - بل كان «عمدة لبني ساسان» حسب شهادة باقوت (٨٤) - وتلك كانت طائفة من الحرافيش الأدباء، تعيش على هامش المجتمع، وتفخر رغم ترددها وإسفافها بنسب عظيم، فمؤسسها ساسان - وهو شخصية أسطورية - كان ولي عهد ملك الفرس ولكن أباه نجاه عن العرش وأثر عليه ولدا غير شرعي (٨٥). وفي هذا التخييل تكمن فكرة انشقاق الهامشيين - وهم الأكرمون -

ولعل أباحيان استوحى نهاية كتابه المأساوية من شعوره بالذسائس التي كانت تخاك حول الوزير ابن سعدان - محط أملة - فقد بات هذا الرجل لمسة القلق والتخوف والهم. فقرأ هذا في شكوى أبي حيان الأخيرة لأبي الوفاء:

«إن الأراجيف اتصلت، والأرض اقتشعرت،
والنفوس استوحشت، وتشبه كل ثعلب بأسد،
وفشل كل إنسان لعدوه حبلا من مسد»
(٢٢٧/٣).

وبصدق حدسه بمصرع ابن سعدان سنة ٣٧٥هـ، بعد أن دبر عبدالعزيز بن يوسف مؤامرة لبعده، بل اغتياله ليحل محله وزيراً لصمصام الدولة. ولا يمتينا من هذه الفاجعة هنا سوى أثرها الحاسم في مصير أبي حيان. فقد نكل ابن يوسف بأعوان ابن سعدان، وأراد الفتك شخصياً بأبي حيان، لأنه كتب عنه في الليلة الثامنة والثلاثين - قبيل النهاية وإرهاصاً بها:

«كسان أخس خلق الله، وأتقن الناس، وأقذر الناس، لا منظر ولا مخبر. وكانت أمه مغنية من أهل البيضاء، وأبوه من أسقاط الناس، ونشأ مع أشكاله. وكان في مكتب الرضى على أحوال فاحشة، وورق زمانا. ثم إن الزمان نوه به، ونبه عليه، ومثل هذا يكون، والأيام ظهور وبطون. وكما يسقط الفاضل إذا هانده الجدة، كذلك يرتفع الساقط إذا ساعده الجدة» (١٥٠/٣).

وبضايف من نعمة ابن يوسف أنه كان من أذئاب ابن عباد الذي تفنن أبوحيان في فضح مثالبه. لذا اختفى أبوحيان، وهرب إلى شبراز، موئل الصوفية، وهاش بين جموعهم، ويقال إنه مات هناك، بعد أن كتب تأملاته وتجاربه الباطنية في صفحات ناصعة، أروعها (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية).

ونعرف، فيما سبق من كتابات أبي حيان وسيرته، ميله القديم المقيم إلى الخلوة والتفرغ لاجتماع معدنه، وأولوية الشوق عنده إلى المعرفة الحية، وإنكاره النفاق والمظاهر الكاذبة التي روجت المكر، وضعت القيم، وزيفت تعامل الناس. في

على المجتمع الرسمي الذي يشككون في شرعيته. وشمل لقب بني ساسان أفقر طبقات العصر العباسي، فكان منهم الصعاليك والمعتلون ومحترفو التسول والمعتزلون الزهاد من الصوفية. ونعرف من أوصاف أبي حيان أنه كان يتزيا بزي الصوفية الخشن، «لا هيئة له في لقاء الكبراء»، كما يقول عن نفسه ومعاتبها على لسان أبي الوفاء:

«وكأنني بك وقد أصبحت حيران حيران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفاً، وتزدد ريقك لهفاً، على ما فاتك من الحوطة لنفسك، والنظر في يومك لعدك، والأخذ بالوثيقة في أمرك. أظنن بفرارتك وغمارتك، وذهابك في فسولتك (محسنتك) التي اكتسبتها بمخالطة الصوفية والغبراء والمعتدين الأدنياء الأرياء، أنك تقدر على مثل هذه الحال؟» (٨٦).

والحق أن مسامرة الوزير لم تصرف أباحيان عن التعاطف مع الخدم والمبيد في فئائه - وكان يعرف بعضهم من قبل - حتى لقد اتهمه الوزير (منذ الليلة الرابعة) بأنه حرص المجد «نصر غلام خواشادة» على الفرار، فقبراً أبوحيان من التهمة، ولكن بما ثبت لنا علاقته الطيبة بأولئك المستضعفين الموصوفين على لسان الوزير «بالتدود والشذوذ»:

«ما كان بيني وبينه ما يقتضى هذا الأنس وهذا الاسترسال، إنما كنا نلتقى على زهيرة (سفينة) باب الجسر بالعشايا وعند البيمارستان وعلى باب أبي الوفاء، وإنما ركنت إليه لمرقعته (رداء مرقع بلبسه الصوفية) وقاسمته (حذاء غليظ) عندما كنت رأيته عند صاحبه بالرى سنة تسع وستين وهو متوجه إلى قابوس وجرجان، في المذلة الدائمة والحال المربوطة» (٥١/١).

وكان أحب أساتذته إليه أبو سليمان المنطقي الذي عجز عن شراء طعامه، ومن أصدقائه ابن يعيش الرقي الذي كان «شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لا صفاً بالدعاء (تراب الأرض)» وأبو بكر القومسي المتفلسف الذي كان من الفقر والفاقة بمنزلة شديدة (١٠٥، ٣٢/١) .. إلخ.

(٦٤/٣)

لبالى (الإمتاع والمؤانسة) نفسها تسلفت فقرات كهذه

هذا الازدواج، وتبين نشوؤه عن الدنيا، وله نصوص عدة فى الغربة، من أشهرها:

«فقدت كل مؤنس وصاحب، ومرافق مشفق،
والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى
جنبى من يصلى معى. فإن اتفق فبقال أو عصار
أو نداف أو قصاص، ومن إذا وقف إلى جانبى
أسدرنى بهنائه، وأسكرنى بنته. فقد أمسيت
غرب الحبال، غرب اللفظ، غرب النحلة،
غرب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قانعا بالوحدة،
متنادا للصمت، ملازما للحيرة، محتملا للأذى،
يائسا من جميع من ترى، متوقعا لما لا بد من
حلولة. فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى
نضوب، ونجم العيش إلى أقول، وظل التلبث إلى
قلوص» (٨٧).

أبو حيان: نموذج المقامات

كان التصوف حاجة متغلغلة فى نفس أبى حيان. وما
مسيرته إلا سلسلة من الطموح والحرمان، والسخط والرفض،
والتشوق إلى سعادة يتغيها دائما ولا يبلغها. منذ (الهوامل
والشوامل)، مساءلته لمسكوبه فتركها لوالب العطاء والرفض.
ويطرح عليه فيما يطرح هذا اللغز الذى يخلبه ويستهو به:

«ولعل ما هجر الناس زيارة مقابر الملوك
والخلفاء، ولهجوا بزيارة أصحاب البت والخلفان
(الكساء البالى)، وأهل الضعف والمسكنة» (٨٨).

لقد حاول أبو حيان بالوراقة والذكاء والعلم أن يشق
طريقه، ولكن دون جدوى، فلم الوزيرين، ورأى هلاكه
الوشيك مع مصرع الثالث. تكاملت تجاربه. ولا تناقض فى
قول ياقوت عنه إنه «شيخ فى الصوفية، وعمدة لبنى ساسان».
فأمامنا مثال البطولة الذى خلده مقامات الحريرى، ولو أن
تاريخ الأدب قد أهمل أصل الصورة... إن نهاية أبى حيان
مصدقى لنهاية المقامات، حيث تلحم المقامة الساسانية
(التاسعة والأربعون) بالمقامة البصرية (الخمسين).

أما المقامة الساسانية، فهى وصية أبى زيد السروجى لابنه
وخليفته فى زعامة بنى ساسان، وفيها يقول له:

«ولكننى قاعد معكم وكأنى غائب، بل أنا غائب
من غير كاف التشبيه، والله ما أملك تصرفى ولا
فكرى فى أمرى، أرى واحداً فى قتل حبل،
 وآخر فى حفر بئر، وآخر فى نصب فخ، وآخر فى
دس حيلة، وآخر فى تفبيح حسن، وآخر فى
شحن حديد، وآخر فى تمزيق عرض، وآخر فى
اختلاق كذب، وآخر فى صدع ملتئم، وآخر فى
حل عقد، وآخر فى نثف سحر، ونارى مع
صاحبى رماد، وربه على عاصفة، ونسبى
ببنى وبينه سموم، ونسبى منه هموم [وغموم]،
والى أحدثكم بشئ تعلمون [به] صدق فى
شكواى، ونفقون منه على نفسى تحت بلوى،
ولولا أنى أطفئ بالحديث لها قد تضرم صدرى
به ناراً، واحتشى فؤادى منه أواراً لما تحدثت به،
ولو استطعت طيه لما نسبت بحرف منه، ولكن
كشمانى للحديث أنقب لحجاب القلب من
العلة لسور القصر».

فى هذه السطور المركزة استعراض لمشاهد سرديّة أشبه بما
نقرأ فى المقامات، إلا أنها ليست مرصودة من وجهة نظر
المخامر والمغامرة، بل من وجهة نظر المغترب الذى انفصل
بفكره عن جلسائه: «ولكننى قاعد معكم وكأنى غائب».
ويعلم نقاد القصة فى الأدب الحديث كيف برز فى صناعة
الرواية بعد «من أطرف أبعادها السردية باصطناع منظور
«الغربة». وقد تجلّى هذا المنظور مع مفهوم عزلة الإنسان، فى
أعمال ألبر كامي (A. Camus)، التى توجتها جائزة نوبل سنة
١٩٥٧، ولا سيما فى رواية «الغريب» (L'Etranger)، التى نشرها
أثناء الحرب العالمية الثانية، وفيها يتحدث البطل حديث
الغريب عما يجرى له ويقع أمامه. وانقسام البطل عن واقعه
يضى على ذلك الواقع مظهراً «موضوعياً» لا يحسن كشفه
من التصق بذلك الواقع وغيره عنه تعبيراً مباشراً. ولم يقتل
أبو حيان تلك الزاوية من زوايا الرؤية لفرض إبداعى، وإنما
أبدعتها طبيعة المتصوف الذى تستغرقه حياته الباطنية فتنتج

وإذا كانت عناية الشيخ محمد عبده بنشر المقامات - منذ قرن خلا - دليلاً على جدبة التعامل مع هذه الذخيرة التراثية في نهضتنا الحديثة، فإننا نلاحظ اليوم وثوب الاهتمام بالمقامات إلى صدارة الأبحاث العلمية، بعد أن اتسعت مجالات النظر في اللغة والتاريخ والبلاغة والجماليات وعلم النفس، وأخصبت الدراسات المقارنة «بمقاربات» مناهج العلوم الإنسانية وتخرجاتها. وأسفر درس المقامات في أواخر قرننا العشرين عن قراءات نقدية جديدة، كالتى أتحفنا بها من باريس والمغرب عبدالفتاح كليطو، ومن لبنان وليون بفرنسا كاتيا زكريا. وتلقى رسالة الدكتوراه التى قدمتها كاتيا زكريا إلى جامعة ليون سنة ١٩٩٠ ضوؤه كشافاً على تجربة أبى حيان بتمام امتدادها من اللغة وتصويراتها ومسالك اللاوعى خلالها حتى فتوح التصوف، ولو أن هذه الباحثة لم تذكر اسم أبى حيان التوحيدى وإنما تعقبت أبازيد السروجى^(٨٩). والظريف أنها بفضل تخصصها فى علم التحليل النفساني استطاعت إخضاع مادة المقامات الحرية لنظريات «لاكان» (Lacan)، - أى ما بعد فرويد - فجعلت بتفسيراتها المتضاربة من مقامة إلى مقامة أدق ظواهر التطور الذى أدى إلى مصير البطل المحتوم، أى إلى بلوغه آفاق الروحانية. واستعانت على ذلك بأحدث الأدوات - الحاسوب أو الكمبيوتر - فى التعامل لغزياً مع مفردات المقامات ومعانيها، وربط خوافى الباطن بمشخصاتها التصويرية على مستوى الشكل الظاهرى. هكذا يطلع علينا اليوم وجه أبى حيان إنساناً وفناناً، من قلب المقامات وقالبها.

أديب عالمي

إن رهافة شعوره بهجس اللغة لملاحقة ما يطرق حسه وعقله من خطرات، قد عقدت أوثق الروابط بين أصالة سلوكه وأصالة تعبيره. وبهما يزّ معاصره، ودأب تعسف المجتمع والسلطة. ولم يكن بدّ لطموح أبى حيان من الاصطدام بالزيف. وكان من تواطؤ مفتصى السلطان عليه أن أقصوا ذكره. أرادوا نفيه من التاريخ ليكتنموا ما فضح من مشالبهم. كادوا له عند الخلف، وأصدروا عليه حكمهم بالإعدام الأدبي. لذا يندش باقوت - بعد انقضاء ثلاثة قرون - وهو يؤرخ لأبى حيان فيكتب:

« أنت بحمد الله ولى عهدى، وكيش الكتيبة الساسانية (رئيسها) من بعدى، ومثلك ... قد ندب إلى الإذكار، وجعل صيقلاً للأفكار. إلى جريت حقائق الأمور، وبلوت تصارييف الدهور، فرأيت المرء ينشبه (بماله)، لا بنسبه، والفحص عن مكسبه، لا عن حسبه ... أما فرصى الولايات، وخلص الإمارات، فكأضغاث الأحلام، وناهيك غصة بمرارة الفطام ... ولم أر ما هو بارد المنعم، لذيد المطعم، إلا الحرفة التى وضع ساسان أساسها، ونوع أجناسها ... وكان أهلها أعز قبيل، وأسعد جيل، لا يرهقهم مس حيف، ولا يفلقهم سل سيف، ولا يرهبون من برق ورعد، ولا يحفلون بمن قام وقعد. أينما سقطوا لقطوا.. فلا تسأم الطلب، ولا تحمل الدأب، فقد كان مكتوباً على عصا شيخنا ساسان من طلب جلب، ومن جال نال».

وأما المقامة البصرية فتروى توبة أبى زيد السروجى فى البصرة، ثم اعتزاله فى مسقط رأسه سروج للتعبد والتهجد وحياة التأمل والزهد. ويقول عنه الحريرى على لسان الحارث ابن حماد:

«قد لبس الصوف، وأم الصفوف... نهد صحبة أصحابه، وانتصب فى محرابه. وهو ذو عبادة مخلولة، وشملة موصولة... ولم يزل فى قنوت وخشوع، وسجود وركوع، إلى أن أكمل إقامة الخمس، وصار اليوم أس، فحياني وانكفأ بي إلى بيته، وأسهمنى فى قرصه وزيته. ثم نهض إلى مصلاه، وتخلّى بمناجاة مولاه».

وقد توخينا مزج استشهاداتنا بنصوص من أبى حيان وأخرى من الحريرى للتلمس وحدتهما فى القول وفى غرض القول. وهنا يلتقى إبداع القصة فى المقامات بأعماق الحقيقة الإنسانية فى حياة أبى حيان - وهو أول أديب عرف فى «غرافات» (ألف ليلة) قدرة الأدب القصصى على الحديث عن طفرات الحداثة فى حياة الإنسان.

الإنسان فيما وراء اللغة وأوضاع المجتمع، متشوقاً إلى «بلوغ الأفق»، ويأدر إلى التعبير بالفن الروائي عن الحداثة المرادفة عنده لحركة الحياة، بل الذي أوجد «المقامات» بوجوده، وأبرقت عبقريته بالكثير من استجابات علماء اليوم لمصادر المعرفة، هذا المملاق لا يتخذ حدود تاريخ الأدب العربي ومبادئ تصنيف العلوم النقليّة ومفاهيمها المعيارية، لن نستطيع أن نحيط بجوانبه إلا في ضوء مناهج الأدب العالمي المقارن، والألسنية بفروعها اللغوية والبلاغية، وفلسفة المعرفة، أي في ضوء العلوم الإنسانية بأجمعها. لا بد من موازين النقد الشامل التي لا يحسن تركيبها وقراءة بياناتها المستترقة من مجال إلى مجال إلا تعاون المختصين، كما يتعاون المختصون في مخابر الكيمياء والحيوانات ومراصد الفلك وسائر مراكز البحوث العلمية. إن التعامل مع أي حيوان تعامل مع الحداثة.

«لم أر أحداً من أهل العلم ذكره في كتاب، ولا دمجه ضمن خطاب، وهذا من العجب العجيب» (٩٠).

ولكن أباحيان التوحيدى ينتصب بيننا عملاقاً، ونحن نحفل بعينه الألفى. وكما يقول محمد الممرى:

«إن التطور الذي يحققه الفكر الإنساني في إطار حوار بين ذاكرته كلها وبين الواقع الملموس بكل تشعباته لا يمكن بشره بمجرد إلصاق وصمة التجاوز، كما لا يمكن أن يقع في الوهم أن بوسعنا أن نعيش في قبة مفرغة من الهواء، خارج الزمان والمكان، أو بهواء واحد في زمن ومكان واحد» (٩١).

هذا المملاق الذي استوعب حضارات جاوزت مكانه وزمانه، وآمن بتكامل الأمم والثقافات، وتساءل عن أسرار

الهوامش:

- (١) حلال الفاسي: النقد الذاتي. القاهرة، ١٩٥٢، ص ٨١ - ٩١.
- (٢) الهوامل والفرامل، لأبي حيان التوحيدى وسكوته. نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٠ / ١٩٥١، ص ٨٨.
- (٣) نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.
- (٤) تتروّد أصداء هذا الاختلاط في أعمال أبي حيان كسؤاله في الهوامل والفرامل ص ١٢٩ - ١٣٠: «ما السبب في تصالفي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة، ولا تشاكل عندهما في الخلقة، ولا تتجاور بينهما في الدار، كواحد من فرغانة وآخر من تاهرت، وهذا طويل قويم، وهذا قصير دميم ... لم هذا التصالفي ليس يخص ذكراً وذكر أو أنثى، وهدون أنثى وأنثى ...».
- (٥) أبوحيان التوحيدى، المقابسات. تحقيق: حسن السندوي، مودة - تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩١، مقابلة ٨٥، ص ١٨٣.
- (٦) ياقوت الحموي: معجم الأديباء، القاهرة، دار الكتب، ١٩٠٨ - ١٩٢٧، ٥/١٥.
- (٧) المقابسات، مقابلة ٤٨، ص ١١٥.
- (٨) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت، المكتبة العصرية، عن طبعة القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٣.
- (٩) المقابسات، مقابلة ٦٥.
- (١٠) رسالة أبي حيان في العلوم. نشرها وترجمها إلى الفرنسية Marc Berge. دمشق، Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, t. XVII P. B 1963-1964, p.8.
- (١١) المقابسات، مقابلة ٦، ١١.
- (١٢) نفسه، ص ٧.
- (١٣) عز الدين إسحاقيل، وقراءة في معنى المعنى. فصول، ٣ / ٤، أبريل - يونيو ١٩٨٤.
- (١٤) الإمتاع والمؤانسة، ١٣١/٢.
- (١٥) الهوامل والفرامل، ص ٢٦٦.
- (١٦) المقابسات، مقابلة ٨٢، ٨٣.

- (١٧) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، تحقيق: يوسف الحش، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٤٩، ص ٤.
- (١٨) رسالة في العلوم، ص ٣.
- (١٩) الهوامل والشواهل، ص ٢٧٢.
- (٢٠) نفسه، ص ٨٩.
- (٢١) نفسه، ص أ، ومعنى الهوامل الإبل السائمة يهملها صاحبها ويتركها ترعى. والشواهل الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فجمعها. وقد استعار أبو حيان كلمة الهوامل لأقلمته المبهرة التي تنتظر الجواب، واستعمل مسكوبه كلمة الشواهل في الإجابات التي أجاب بها لضبطت هوامل أبي حيان.
- (٢٢) نفسه، ص ٢٦٨.
- (٢٣) نفسه، ص ٢٧٣.
- (٢٤) أنور لوقا، ومن القاعدة إلى الاستثناء وبالعكس في تجربة رفاعة الطهطاوي الحضارية: بحث ألقى في الندوة العلمية التي نظمها كلية الآداب بسوسة (الجمهورية التونسية) حول القاعدة والحدود في اللغة والأدب والحضارة. انظر الفصل الأخير من كتاب المؤلف عودة رفاعة الطهطاوي (نعت الطبع).
- (٢٥) الأحصائل الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ٢، ص ٤١٧.
- (٢٦) الإمتاع والمؤانسة، ٣/٢.
- (٢٧) نفسه ٦١/١.
- (٢٨) سجل الرحالة الفارسي ناصري عسمر (في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي) حجه من مشاهدة الفجار في أسواق القاهرة يخلفون السلع بالورق.
- (٢٩) C. - M. Briquet: "Le papier arabe au moyen âge et sa fabrication", in Union de la papeterie, Berne, nos. août, septembre 1888.- André Blum: La route du papier. Grenoble, Edition de l'industrie papetiere, 1946.
- (٣٠) الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، من رسائل الجاحظ تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩/٢.
- وقد عاصر الجاحظ في شبابه - كالبخاري - إنتاج الورق العربي في حراسان وأشار إلى مكانه الجديدة، وتوقعه على الجدل في صناعة الكتب، إشارات كثيرة منها، في رسالة الجدل والهزل (المرجع السابق ١/ ٢٥٢)،
- وما عليك أن تكون كعبي كلها من الورق الصيني، ومن الكاغد الحراساني
- قل لي: لم زينت النسخ في الجلود، ولم حشفتني على الأدم؛ وأنت تعلم أن الجلود جافية الحجم، ثقيلة الوزن، إن أصابها الماء بطلت، وإن كان يوم لثق استرخت. ولو لم يكن فيها إلا أنها تبخل إلى أربابها لزلزل الفيت، وذكره إلى مالكها الحيا، لكان في ذلك ما كفى ومنع منها.
- قد علمت أن الزوال لا يخط في تلك الأيام سطورا، ولا يقطع فيها جلدا، وإن نديت - فضلا على أن تمطر، فضلا على أن تفرق - استرسلت فامتدت. ومتى جفت لم تعد إلى حالها إلا مع قبض شديد، وتشنج قبيح. وهي أنثى ربحا وأكثر لحنا، وأحمر للفس، بفش الكوفى بالواسطى، والواسطى بالبصري، وتنفق لكى يذهب ربحها وينجاب شعرها. وهي أكثر عقدا وعجرا، وأكثر خباطة وأسقاطا، والصفرة إليها أسرع، وسرعة السحاح الخط فيها أهم. ولو أراد صاحب علم أن يحمل منها قدر ما يكتفي في سفره لما كفاه حمل بعر. ولو أراد مثل ذلك من القطنى لكفاه ما يحمل مع زاده. (ص ٦٤٢)، إلى لأعجب من ترك دفاتر علمه مغلفة مبثوثة، وكرايس درسه غير مجموعة ولا منظومة، كيف يعرضها للمعجم، وكيف لا يصنعها من الفرق، ولم يكن دونه وقاية ولا جنة، تفرق ورقه، وإذا تفرق ورقه اشقد جمعه، وعسر نظمه، وامتنع تأليفه، وربما ضاع أكثره، والدلفان أجمع. وعزم الجلود إليها أصون، والحزم لها أصلح. وينبى للأشكال أن تنظم وللأشياء أن تؤلف، فإن التأليف يزيد الأجزاء الحسنة حسنا.
- (٣١) تقييد العلم، ص ١٣٧ - ١٣٩.
- (٣٢) نفسه، ص ١١٨ عن الخيران ١/ ٨٤ - ٨٦.
- (٣٣) المقابسات، ص ٣٦.
- (٣٤) Lucien Febvre, Henri-Jean Martin: L'apparition du livre. Paris, Albin Michel, 1958, pp. 217-244, "De l'imprimeur humaniste au libraire philosophe".
- (٣٥) المقابسات، مقابلة ٦.
- (٣٦) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٣.
- (٣٧) نفسه، ص ٥.
- (٣٨) عبد الأمير الأحمس: أبو حيان الوحيدى في كتاب المقابسات، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣، ص ١٣٩.
- (٣٩) الهوامل والشواهل، ص ٨٤ - ٨٥.
- (٤٠) يستخدم أبو حيان نفسه كلمة «المقابلة» بمعنى المطابقة والمذاكرة في العلوم والأدب. الإمتاع والمؤانسة، ص ٩.
- (٤١) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٧.
- (٤٢) الهوامل والشواهل، ص ١٦.

(٤٣) رسالة الحياة لأبي حيان التوحيدي. ترجمتها إلى الفرنسية وحلفت عليها Claude Audebert في Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, t. XVIII, 1963-1964, p. 180.

- (٤٤) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٢.
 (٤٥) الهوامل والشوامل، ص ٣٢.
 (٤٦) رسالة الحياة لأبي حيان التوحيدي.
 (٤٧) أنور لوقا، ماذا تبقى من الوثائق الاحتفالات بعد ميلاده المئوي الثالث، أخبار الأدب، القاهرة، ٦ نوفمبر ١٩٩٤، ص ٢٦ - ٢٧.
 (٤٨) رسائل الجاحظ، رسالة المعاش والمعاد ١/ ٩٥/ ٩٦.
 (٤٩) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٩٧ - ١٠٢.
 (٥٠) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٢.
 (٥١) نفسه، ص ٣.
 (٥٢) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٣٣.
 (٥٣) أحمد محمد الحرفي أبوحسان التوحيدي. القاهرة، نهضة مصر، ١٩٥٧، ٢/ ١٠٧.
 (٥٤) الإمتاع والمؤانسة، ٢/ ٤.
 (٥٥) أحمد أمين، مقدمة الهوامل والشوامل، أتفا (٢) ص ط.
 (٥٦) نفسه ص و- ز. انظر: دراسات محمد أركون عن فكره وخصوصاً رسالته:

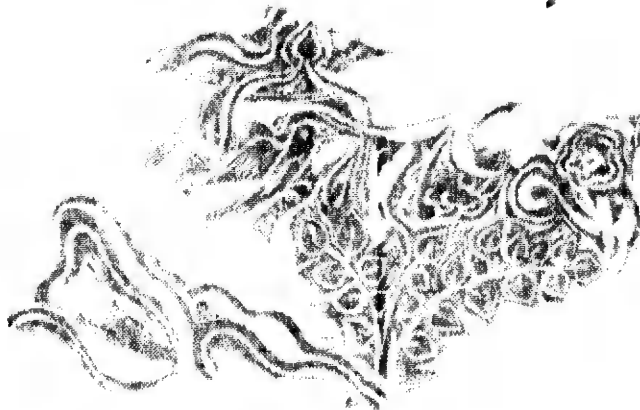
M. Arkoun: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/ X siècle: Miskawayh philosophe et historien. Paris, Vrin, 1970.

- (٥٧) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٦٦.
 (٥٨) ياقوت الحموي، معجم الأديباء. القاهرة، دار الكتب، ١٩٠٨ - ١٩٢٧، ١٤/ ٢٣٥.
 (٥٩) نفسه، ١٥/ ٢٨.
 (٦٠) نفسه.
 (٦١) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٥٤ - ٥٦.
 (٦٢) معجم الأديباء، ١٥/ ٣٢.
 (٦٣) الهوامل والشوامل، ص ٥.
 (٦٤) انظر: أبحاث الندوة الدولية «المفكرين والتغير الاجتماعي في العالم العربي» التي عقدتها مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس (٣ - ٦ ديسمبر ١٩٧٩). مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٨١.
 (٦٥) بهاء طاهر: أبناء رفاهة، الثقافة والحرية. كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٣.
 (٦٦) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ١٠٦.
 (٦٧) رسائل الجاحظ، دم أخلاق الكتاب، ٢/ ١٩٠ - ١٩١.
 (٦٨) رسالة أبي حيان في الملوم، ص ١١.
 (٦٩) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٣ - ٤.
 (٧٠) نفسه، ١/ ٢٠.
 (٧١) الهوامل والشوامل، ص ٦٠ - ٦١.
 (٧٢) الإمتاع والمؤانسة، ١/ ٥١.
 (٧٣) نفسه، ٢/ ٨٢.
 (٧٤) نفسه، ١/ ٤ هامش (٨).
 (٧٥) نفسه، ١/ ٦.

M. Arkoun: "Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique", Essais sur la pensée islamique, Paris, Masionneuve et la rose, 1973, pp. 185- 232. - M. Talbi: "les bida", Studia islamica, XII, 1960, pp. 43- 77. André Roman: "Entre la langue et Dieu...", note 22. (A paraître).

- (٧٧) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ١٠ - ١١.
 (٧٨) رسائل الجاحظ، ١/ ١٤٤.

- (٧٩) انظر: A. Roman. هامل (٧٦) وهامل (٣٠)، ومن أمثلة الإسناد المفضل: النظر: الإمعان والمراعاة، ٤١ / ١ - ٤٢، ٥٦.
- (٨٠) الإمعان والمراعاة، ٨ / ٣.
- (٨١) ليلة إبراهيم: الحكاية الجارية تودد، قراءة حضارية، فصول، ١ / ٨ - ٢، مايو ١٩٨٩، ص ٢٠٨ - ٢١٥.
- (٨٢) أنور لوقا، المسائل على شفا الخنزلق، فصول، ٣ / ٧ - ٤ أبريل - سبتمبر ١٩٨٧، ص ١١ - ٢٠. راجع ص ١٨.
- (٨٣) معجم الأدياء، ١٦ / ١٥.
- (٨٤) نفسه، ٥ / ١٥.
- (٨٥) Clifford Bosworth: The Medieval Islamic Underworld. The Banu Susan in Arabic Society and Literature. Leiden, Brill, 1976.
- (٨٦) الإمعان والمراعاة، ٧ / ١.
- (٨٧) رسالة الصداقة والصدق، القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٩٠٥، ص ٦.
- (٨٨) الهوامل والغوامل، ص ١١٤. وجواب مسكويه ص ١١٥: «هذا أبين من أن يسط فيه قول، ويتكلف له جواب».
- (٨٩) Katia Zakharin: Les Maqamat d'al-Hariri, Itinéraire d'un héros imposteur et mystique: Abu Zayd Al-Sarugi. Université lumière-Lyon 2, Sciences du langage, 1990. 4 vols multigr.
- (٩٠) معجم الأدياء، ٦ / ١٥.
- (٩١) محمد الممرى، تحليل الخطاب الفخري، البنية الصوتية في الشعر. الدار البيضاء، الدار العالمية للكتاب، ١٩٩٠، ص ٦.



أبو حيان التوحيدي

وإشكال الصوت والكتابة

محمد علي الكردي*

ذلك أن أبا حيان يخبرنا في إحدى ليالي كتابه (الإمتاع والمؤانسة) بأن الوزير أبا عبدالله العارض قد طلب منه أن يذهب إلى أبي سليمان المنطقي، وأن يطرح عليه بعض الأسئلة التي كان قد دونها له في رقعة، وهي تدور حول النفس والعقل والروح والطبيعة، وأوصاه بما يلي:

«إن الله عز وجل حي والملك حي والإنسان حي والفرس حي وهل يقال: الطبيعة حية، والنفس حية والعقل حي؟ فإن هذا وما أشبهه شاغل لقلبي، وجائتم في صدري، ومعترض بين نفسي وفكري؛ وما أحب أن أبوح به لكل أحد، وقد بينته في هذه الرقعة، فإن أحببت أن تعرضها على أبي سليمان فافعل، ولكن لا تدع عطلي عنده، بل انسخه له، وحصل ما يحببك به، وبصدق لك بحقيقته، ولخصه وزنه بلفظك السهل وافصاحك البين، وإن وجب أن تباحت غيري فافعل فهذا هذا وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعة من أجله كافيا، فليس ذلك

إننا لا نود أن نقدم، في هذا المجال الذي نفتحه على مصراعيه ولا نغلقه، بأي شكل من الأشكال، بحثا بالمعنى الكامل للكلمة؛ إذ نحن هنا بصدد ملاحظة هامشية؛ والهامش، كما علمنا رائد التفكيكية جاك دريدا، يجر الهامش، وهذا ليس بموقف غريب على تراثنا العربي المولع بالمتون والحواشي التي تنشأ عليها وحولها، ثم تتكاثر وتتولد إلى ما لا نهاية. وهكذا يتشكل الفكر تأليفا متألفا شبيها بنفسه إلى ما شاء الله، وتتولد الكتابة مجمعة شتاتها، ضامة تراثاتها في مصنفات لا نهاية لها. ولكن الهامش الذي نريد تقديمه هو، في الواقع، نوع من الفتق، وإن بدا كأنه فضلة ملحقه بفكر أبي حيان التوحيدي، هذا الهامش الأصيل؛ نوع من الفتق الذي، أشار إلى فرجته الأديب - الفيلسوف وإن لم ينفذ إلى أغواره لأنه لم يمرر جل اهتمامه، وإنما أشار إليه محض إشارة - وهل هذه صدفة سعيدة أم لا؟ لست أدري! - في معرض حديثه عن النفس والروح والطبيعة؛ أي أوليات الميتافيزيقا.

* قسم اللغة الفرنسية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

وكلاهما ضروري لإدراك فاسد المعنى من صالحه وأقرب إلى المعرفة العقلية، وذلك لأن المنطق الذي يدهو إليه متى «لمعرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر» لا يستقيم أمره من غير إدراك دقيق، كما يذهب أبو حيان، لقواعد النحو التي تضبط اللغة^(٣).

والذي يعنينا هنا، ليس خطأ الأديب - الفيلسوف في ربطه العضوى بين المنطق والنحو، وإنما الوظيفة التي يتوطها الرجل باللغة القويمة في مقارنة المعاني وتوصيل الأغراض الحاصلة في الذهن؛ فاللغة وإن كانت «أداة طبيعية» تكون جيدة وتقرب من الكمال والتوفيق كلما استطاعت أن تعطين المعنى الذي يربطه أبو حيان بالعقل ويعتبره «ثابتاً على الزمان». ولعل اللغة المنطوقة هي الأفضل إذا كانت القضايا المثارة هي المعاني اللطيفة الخاصة بالروح والنفس والعقل، وذلك بالرغم من الطابع المركب للغة بعامه، إذ إن:

«مركب اللفظ - كما يقول أبو حيان - لا يحوز مبسوط العقل؛ والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة؛ وليس في قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به، وينصب عليه سوراً، ولا يدع شيئاً من داخله أن يخرج، ولا شيئاً من خارجه أن يدخل، خوفاً من الاختلاط الجالب للفساد، أعنى أن ذلك يخلط الحق بالباطل، ويشبه الباطل بالحق»^(٤).

إن اللغة، كما نرى، أداة ذات بعدين؛ بعد يتجه إلى الداخل، أى إلى المعنى القائم في النفس أو المقبول في بساتينه؛ وبعد يربط هذا المعنى - من خلال عملية التوصيل اللغوى - بالخارج؛ ولكن اللفظ، لقصور طبيعى ملازم له، من حيث هو أداة مركبة خاضعة للتغير والتبدل، لا يستطيع أن يصون المعنى في جوانته الخالصة، بشكل تام وكامل، من الفساد الذى يأتيه من الخارج. غير أن هذه اللغة قد تكون حية وناطقة، فى حالة المذاكرة والمناظرة، وذلك بقدر ما تخضع لمحبة وجيشان المتكلم ولقابلية المستمع للمتابعة والاشتراك فى جدلية حوار صاعد يبدأ بالجزئيات وينتهى بالكلية، أساس العلم الحقيقى؛ هذا بينما تفترض الكتابة قراءة واحدة الجانب، كما تعرض القارئ أو الناظر لمزلق لا

مثل البحث عنه باللسان، وأخذ الجواب به بالبیان، والكتاب موات، ونصيب الناظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواتاة، فإن مسابحاً من هذه أغصاناً وأطراً، وأهناً وأمرأ...^(٥).

ألسنا هنا بصدد هذه العلاقة المتنبهة بين الكلمة الحية والكلمة المكتوبة؟ هذه العلاقة التي طرحها من قبل أفلاطون فى حوار «فيدروس» الذى يقودنا من حديث الحب والجمال إلى حديث الحقيقة والخطاب؛ أى بصدد المذاكرة والمناظرة الحية فى مواجهة الكتابة التى لا تصمد أمام البهان وفراة اللسان. أليس من حقنا أن نتساءل: لماذا بعد الحديث، أى الكلام الشفاهى «أغصاناً وأطراً، وأهناً وأمرأ»، كما يقول أبو حيان التوحيدى؟

ربما يظن المدقق فى هذا الكلام أن الوزير يخشى للوهلة الأولى أن يترك أبو حيان لدى أبى سليمان المنطقى أثراً مادياً، وهى الرقعة التى خط فيها الأسئلة التى تشغله وتؤرق باله، قد يتخذ دليلاً ضده فى عصر يسهل فيه اتهام أصحاب الفكر والتأمل بالكفر والزندقة، خاصة أنه رجل مشغول بالقضايا والمسائل الميتافيزيقية العليا، وهو الأمر الذى يخشى أن يسوح به لكل الناس. إلا أن بقية الكلام توحى أيضاً بأن القضايا بالغة التجريد، مثل الروح والعقل والنفس وطبيعة الحى، التى لا يطرحها إلا ذهن أريب متوقد، قد تكون مدونة فى كثير من الكتب، ولكن هذه الكتب أشبه بالقبور التى تضم بين دفئها أمواتاً، وبالأثار الجامدة والرسوم الهامدة التى تنقصها طراوة الحياة، وتعذر للمطلع عليها بلوغ هذه المتعة الذهنية الرفيعة أو هذه السعادة الغامرة التى لا يستطيع تحقيقها إلا الخطاب المباشر والحوار المتدفق الجياش بالحياة.

ولعل هذا الإطراء العرضى للخطاب الحى يذكرنا بما قاله أبو حيان فى إحدى ليلاته الأخرى^(٦) دفاعاً عن بلاغة الإنشاء وسلامة اللغة أمام المعارضين من دعاة تفضيل «كتابة الحساب» الذى يحدوه «تبع وأفضل وأعلق بالملك». كما يذكرنا بتعاطفه مع أبى سعيد السيرافى الذى دخل فى مناظرة حارة مع أبى بشر متى دفاعاً عن صحيح الكلام والإعراب،

حصر لها عند استغراق بعض المعانى أو احتجاب بعض الدلالات، وهو ما يدفعه إلى مخاطر التفسير والتأويل والانحراف عن الأصل والسنة الحميدة.

واللغة المكتوبة، بالرغم من عدم قدرتها على الإحاطة بكل معانى النفس، ضرورة لإتقان الحساب وتصريف أمور الدولة، وحسن إدارتها؛ ومن الخطأ الزعم بأن عملية تدوين الحساب تقوم بمفردها وتكفى أصحابها. ذلك أن «الإنشاء والتحرير والبلاغة» ليست «بائنة من صناعة الحساب والتحصين والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة» (٥). ولعل هذا الالتباس الذى يعترى وظيفة الكتابة يرجع إلى هذه الظاهرية نفسها التى كانت تعرض المعانى النفسية أو العقلية للفساد، وهى عين الخاصية التى، لو نظرنا إليها من جانبها الإيجابى، تضى على المعانى صورتها المتجلية.

وبحضرنا قول الجاحظ فى هذا الصدد: «القلم أبهى أثرًا، واللسان أكثر هدأ» (٦). غير أن الجاحظ لا يلفى، مع ذلك، دور اللسان، فالمعنى لا تقوم، فى نظره، بمفردها وإنما تحيا بذكرها؛

«المعنى القائمة فى صدور الناس، المتصورة فى أذهانهم والمتخلجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعدة وحشية، ومحجوبة مكنونة... وإنما يحى تلك المعانى ذكرهم لها» (٧).

من الواضح أن المعنى سابق على اللفظ عند الجاحظ وعند التوحيدى، بل عند عبدالقاهر الجرجاني، صاحب نظرية النظم، بل فى الفكر العالى كله قبل تأسيس علم اللسانيات الحديث على يدى موسر، إلا أن اللفظ - كما يقول لنا الجاحظ أيضا - لا يقوم إلا بالصوت، وذلك لأن:

«الصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذى يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف. ولن تكون حركات اللسان لفظًا ولا كلامًا موزونًا ولا منشورًا إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلامًا إلا بالتقطيع والتأليف» (٨).

ولكن، إذا كان الصوت أو النطق مكتسب هنا ميزة واضحة طالما هو أساس الإنصاح والإبانة، فإن الجاحظ، بوصفه رجلاً عملياً، لا يحط، فى الوقت نفسه، من قدر «الإشارة»، والعقد والخط والنسبة أو الحال الدالة، ويعتبرها جميعاً دلالات تشير إلى المعانى ويميز بينها على أساس أن كل واحدة منها: «صورة بائنة من صورة صاحبها، وحلية مخالفة لحلية أختها» (٩).

نعود الآن إلى الهامش الذى فتحه لنا أبو حيان التوحيدى حينما أشار إلى أهمية «المذاكرة والمناظرة»، فى طرح قضية المعانى «المتعالية» كالنفس والروح والعقل، وإلى تفضيل الحوار الحى على التسجيل والتدوين أو اللجوء إلى الكتب التى تعد، كما يقول النص، ضرباً من «الموات»؛ ونقول: أليست هذه الإشارة، وإن بدت عابرة، دليلاً واضحاً على تأثير أبى حيان بالمنحى أو المنهج الأفلاطونى؟ إلا أنه لما كان تأثير الرجل بالفكر اليونانى أمراً مفروغاً منه ومسلماً به، فإننا نريد أن نقول بأن الفكر العربى - وإن تميز عن غيره بصورة التاريخية الخاصة به - يخضع لقواعد أو شروط إستمولوجية عامة ليست وفقاً عليه. ومن هنا هذه التقابلات التى نلمحها أو نكتشفها بينه وبين غيره من ضروب الفكر العالى، وليكن هنا الفكر اليونانى أو امتداداته المتأخرة فى الفكر الغربى الحديث.

على كل حال، إن اهتمام الفكر العربى القديم بالصوت الحى ليس أمراً غريباً عليه، فهو يقوم على خلفية معترف بها، وهى الثقافة الشفاهية التى تشكل ليس أرضيته فحسب، وإنما المقوم أو المثال الذى يحتذى ويسعى إلى التطابق معه. وتكاد معظم الثقافات القديمة - ما عدا الصينية وفروعها فى آسيا - تبنى مكانة خاصة على دور الكلمة الحية، وعلى وظيفتها فى الخلق والإبداع. ومن ثم، سوف تظل اللغة الحية، لغة البادية الخالصة، ليس فحسب معياراً لكل لغة سليمة، خالية من اللحن والتحريف، ولكن معياراً للأصالة والصدق العربيين، طالما أن ظاهرة الكتابة لم تنشأ إلا مع بداية قيام الدولة الإسلامية المنظمة وتأسيس الدواوين.

واسمحوا لى هنا، ليس بالاستطراد والتطرق إلى ما عرفته الشعوب القديمة كالفنانية والسامية بعامة من دور بالغ التميز

جدليتها الحية مع الذهن إلى تصورات ثابتة قائمة في النفس ومستغنية بوجودها وحضورها المشرق عن أى تعبير سواء بالكلام المنطوق أو الإشارات المكتوبة. أليس هذا ما يقوله البياقلاني:

«يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فشارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطّلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم... وقد يدل على الكلام بالنفس بالخطوط المصطلح عليها بين كل أهل خط، فيقوم الخط في الدلالة مقام النطق باللسان»^(١٢).

لا جرم أن تعود هذه التفرقة، التي فطن إليها دريدا في دراسته عن هوسرل^(١٣)، إلى هذا الخط الوهمي الذي يفصل بين الداخل والخارج، بين داخل مطلق أو مثالي هو بمثابة حدس مباشر بالقبليات، وخارج لا بد من تنقيته عن طريق التعليق أو «الرّد الظاهري» (réduction phénoménologique) حتى تتطابق موضوعيته الإمبيريقية مع الموضوعية الأولانية للمثال. ويعتقد دريدا أن هذه القبلية الفكرية، التي ينطلق منها مؤسس الظاهراتية المثالية، هي التي تدفعه إلى إخضاع «منطق» اللغة إلى ضرب من المنطقية العامة للفكر - لتتذكر أن أبا حيان لا يفصل بين منطق التفكير ومنطق النحو - وهو ما لا يتم له إلا بفضل وجود مهارات عتيق وملح عمل دالّ باعلى إخضاع العلامة للغة لاحتامية الحقيقة وأسبقية الفكر والمعنى. ومن ثم، يعمل دريدا على تفكيك علاقة التبعية التي تخضع العلامة للغة في جانبها الإشاري الصرف (الخط في حرف الجاحظ) إلى جوانب المثال ومصدرية المعنى، وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يحرر العلامة من إصار التعسف الميتافيزيقي الذي حتم عليها أن تكون في موقع الظاهر من الباطن وفي وضع العلامة - القابع من روحانية القصدية وشغافيتها الأولية.

وهكذا، يصل بنا هذا الهامش، الذي فتقّه لنا أبو حيان التوحيدى، إلى مداه، ولكنه مدى يظل مفتوحاً، فالفكر الخلاقي والإبداع الحقيقي هما اللذان يدعوان الإنسان دائماً إلى التأمل والتفكير، وإلى إعادة طرح الأوليات.

للكلمة الحية، التي كانت تكاد تبلغ درجة القداسة، وللثقافة الشفاهية، فهذا شئ معروف وبملاّ بطون الكتب^(١٤)، وإنما بإبراز العلاقة التي تربط في عبارة أبا حيان بين الحوار الحي أو الكلام وبين ما أسماه «بالمناظرة والمذاكرة والمواتاة». ذلك أن المناظرة مشتقة من النظر والرؤية أو البصر، وهذا الأخير، كما نعلم، قريب من الكتابة مرتبط بها في شتى أشكالها وصورها، سواء أكانت خطاً أم رسماً أم أثراً. ولعل هذا ما يثيره في نفوسنا قول لبيد بن أبي ربيعة:

فمدافع الرّيسان حُرّى رسمها

خلقاً كما ضمن الوحي سلامها

والمذاكرة تنبها إلى دور الذاكرة في الثقافة الشفاهية وإلى دور الحفظ وارتباط القلب به من خلال عملية الاستظهار، بل إلى الذكر الحي، ذكر الله الذي يثبت في القلب الأمل والرجاء ويذبح عنه الغم والكرب، والذاكرة مرتبطة أيضاً بالوحي والإلهام وبريات الشعر في الأدب اليوناني القديم، والمواتاة ليست نوعاً من الحضور، حضور المعلم أمام البصر وحضوره في البصيرة! هناك ارتباط وثيق، إذن، بين الصوت والرؤية وبين السمع والبصر، ومن ثم بين الحضور والغياب.

إن الصوت، في مخزونه من أشكال الكتابة الموثية وبلوغه أعلى درجات التجريد بعد اصطناع اللغة الأبجدية، يعمل على تحرير الفكر - كما يقول بلانشو - من «ضرورات الرؤية»، ويقصد بذلك الرؤية الحسية المباشرة التي غضمت في التراث الغربي، ونضيف في التراث العربي، لمقولة النور وتقيضه الإظلام، أى احتجاب النور. والرؤية - كما يقول أيضاً - نوع من «الحركة»، وذلك بقدر ما نفترض مسافة وحدوداً وأفقاً، وهي عادةً - حينما تغيب الأشياء ونمحي المسافات - تجعلنا نرى عن بعد، أى نرى الغائب على طريقته في مثوله المباشر وفي حضوره اليقيني الباهر^(١٥).

لا غرو، من ثم، أن ينقلب البصر بصورة، وتتلاشى المسافة بين الرؤية الظاهرة والرؤية الباطنة، ولا غرو أن تصبح صورة الأشياء تصوراً، كما يحدد ذلك المصطلح اليوناني (idea)، لا غرو أن تتبدل الأدوار فيصبح المؤسس مؤسساً، وتتحوّل لمعاني من علاقات نتجها الأشياء في حركتها المباشرة وفي

الهوامش:

(١) أبو حيان التوحيدى، كتاب الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث من ص ١٠٧-١٠٨، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.

(٢) السابق، الليلة السابعة، الجزء الأول، ص ٩٦-٩٧.

(٣) نفسه، الليلة الثامنة، الجزء الأول، ص ١٠٧-١٢٨.

(٤) نفسه، الليلة الثامنة، ص ١٢٦.

(٥) نفسه، الليلة السابعة، ص ٩٧.

(٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والبيان، الجزء الأول، تحقيق: عبدالسلام هارون، طبعة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م، ص ٧٩.

(٧) السابق، ص ٧٥.

(٨) نفسه، ص ٧٩.

(٩) نفسه، ص ٧٦.

(١٠) انظر: والتر - ج. أوج، الفصاحة والكفاية - ترجمة: حسن البنا عز الدين - عالم المعرفة - الكويت، عدد (١٨٢)، ١٩٩٤.

Maurice Blanchot, Entretien infini. Gallimard, 19 pp. 38-40.

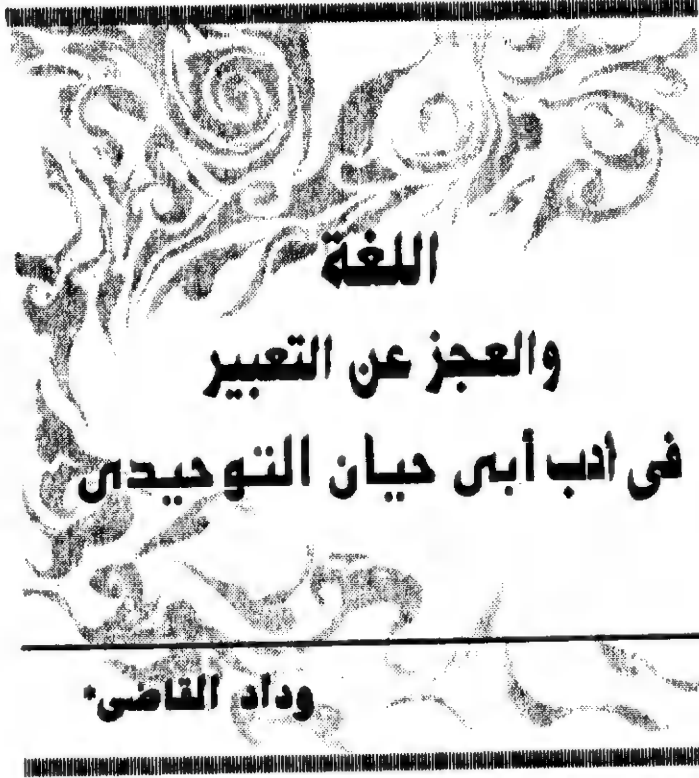
(١١) انظر:

(١٢) من كتاب الإنصاف ص ١٠٦ - ١٠٧ ذكره طارق النعمان في كتابه: اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والفاسيى المعرفى للعلم. القاهرة، سينا للنشر.

١٩٩٤، ص ٨٤.

Jacques Derrida, La Voix et le phénomène, Paris, P.U.F., 1967.

(١٣)



اللغة

والعجز عن التعبير

في أدب أبي حيان التوحيدي

وداد القاضي*

البلغاء، على حد تعبير ياقوت^(٢)، فكيف يجد مثل هذا الكاتب نفسه في موقف العاجز عن التعبير؟ وقد كان يبدو لي فيما مضى أن هذا القول يعود إلى «الحال الصوفي» الذي كان يكتنف أبا حيان وهو يكتب «إشارات»^(١). على أنني ما لبثت أن عدت إلى مؤلفاته الأخرى، فوجدت أن فكرة عجز اللغة عن التعبير تتكرر في مؤلفاته جميعها، وأنها - وإن كانت كثيرة الورد في «الإشارات» بخاصة من بينها - فكرة تتجاوز بكثير «الحال الصوفي» الذي أشرت إليه.

وقد أثارتنى هذه الفكرة وتكررها في أدب التوحيدي إلى تشيع موقف التوحيدي من اللغة من حيث هي أداة للتعبير، فذهب بي ذلك التبع في اتجاهات متعددة متشعبة، ابتداءً بعلاقة اللغة بالصور، والنثر بالصور، ومقارنة النحو بالمنطق، والبلاغة وحدودها، والإنشاء وفوائده، وانتهاءً بنظرية المعرفة لدى الفلاسفة البغداديين من أصحاب التوحيدي؛ وبعض هذه الموضوعات تعرض له الدارسون، فيما بعضها الآخر مازال ينتظر البحث والتصحيح. وقد بدا لي بعد التفحص أن لم الخيوط من مختلف هذه الموضوعات أمر

كثيراً ما توقفت في الماضي عند قول أبي حيان التوحيدي في كتابه «الإشارات الإلهية»^(١):

«بالله أيها الصديق المهالف والصاحب المكائف: أما ترى انتشاري في كلامي، ووقوعي دون مقصدي ومرامي، وتلعنمي في عبارتي، وتعتري في إشارتي، حتى كأني أجنبي من حالي، أو غريب في مالي؟ هذا والله شعار المرحومين، وحيلة المقصرين. ولا عجب من عي العبد في وصف سيده، فمن كان وجدده كوجدي، وكتابته كتأبتي، وإيمانه إيماني، يحصر وإن كان بليغاً، ويهمل وإن كان متحفظاً، ويغيب وإن كان حاضراً، ويعجز وإن كان قادراً، ويحار وإن كان ناظراً، ويكلّ وإن كان سائراً».

وكان أكثر ما يستوقفني في هذا القول أنه صادر عن أروع كتاب اللغة العربية على الإطلاق، وأعمقهم معرفة بها، وأملكهم لزمامها، «محقق الكلام» ومتكلم المحققين وإمام

* رئيس قسم الدراسات العربية، جامعة شيكاغو.

فالسلف إذن هي «الصورة اللفظية» للمعنى بواسطة الصوت^(٩).

والمهمة الرئيسية للغة هي الإفهام، وهذا أمر يصرح به التوحيدى نفسه وينقله عن غيره من معاصريه. والإفهام هذا يكون على مراتب ثلاث: المرتبة الأولى هي - بكلمات أبى سعيد السيرافى - أن يفهم المرء عن نفسه ما يقول^(٧)، أى هي مرتبة الإدراك أو القدرة على أن يعقل المرء المعنى فيعبر عنه باللغة. والمرتبة الثانية هي - بكلمات السيرافى أيضا - أن يروم المرء أن يفهم عنه غيره^(٨)، أى أن «المراد بها تحقيق الإفهام» بكلمات أبى سليمان المنطقى^(٩)، وهي مرتبة يمكن أن نسميها مرتبة الإصال. والمرتبة الثالثة هي على حد تعبير أبى سليمان «أن يكون المراد بها تحسين الإفهام»^(١٠)، أى أنها المرتبة التى يطلق عليها أبو حيان وغيره اسم البلاغة^(١١)، وهي تتميز عن المرتبتين الأولىين بأنها - كما يقول أبو سعيد السيرافى - «تفرش المعنى وتيسط المراد، فيسجل اللفظ فيها بالروادف الموضحة والأشياء المقربة والاستعارات المحتمة والمعاني المبينة». فيما المرتبتان الأولىان يحققان الشيء «على ما هو به»^(١٢). وأما كانت المراتب، فإن اللغة مستقلة استقلالاً تاماً عن السامع، إذ السامع نفسه قد يسوء فهمه أو يقصر «لقصور طباعه أو بعده عن أسباب الفضيلة»^(١٣)، وهذا حكم ليس مقصوراً على العربية كما يقول أبو حيان، «بل هو شائع فى النفوس، مستعمل من العقول، معروف باللغات»^(١٤).

والإفهام على أنواعه إما أن يكون رديفاً أو جيداً. أما الرديء فإنه يقتصر فى أدب أبى حيان بالسفلة، «لأن ذلك غائبهم وشبيه برتبهم فى نقصهم»، فيما يقتصر الجيد بسائر الناس، «لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع»^(١٥). ويبدو من نص لأبى حيان فى كتاب «البصائر والذخائر» أنه كان يعتبر معرفة اللغة ضرورة أساسية للإفهام قائلاً إنها الوسيلة التى يكون بها المرء:

«إنساناً على الحقيقة... [لا] على التوسع...
بالخلقة والتخطيط وحسب»^(١٦)، وكذلك الشأن بالنسبة لمعرفة النحو، فإن الكلام يتغير المراد فيه باختلاف الإعراب، كما يتغير الحكم فيه

ضربوى، ولكنه فى الوقت نفسه يشكل خطراً منهجياً واضحاً، إذ إنه قد يزلزل الباحث بسهولة فى مشاهدات جانبية تفقد البحث تركيزه وتقيده عن غرضه الأصلي؛ ولهذا كان لابد من التمييز الدقيق بين الأصلي والفرعى، بحيث يستند الفرع الأصل، ويبقى للأصل وضوحه. وعلى هذا الأساس سوف أحاول فيما يلى أن أرصد تصور التوحيدى للغة، وأحصر الموضوعات الكبرى التى يظهر منها إقراره بعجز اللغة، مبينة فى غضون ذلك الأسباب التى دعت به إلى اعتبار اللغة عاجزة عن مهمتها الأصلية، وهى التعبير.

على أنه لابد أن أتبه قبل الشروع فى معالجة هذا الموضوع إلى أمور ثلاثة: الأول: أننى لا أعنى باللغة اللغة العربية على التحديد، فهذا موضوع قد تعرضت له من قبل عندما درست كتاب «البصائر والذخائر»^(١٧)، وبينت هناك أن تلك اللغة كانت «من الموضوعات اللصيقة بقلبه القريبة من نفسه» وأنها «المجال الأوسع الذى تظهر فيه ثقافة التوحيدى الذاتية»^(١٨). والأمور الثانى أن التوحيدى كان ذا ثقافة «مزدوجة»: إسلامية عربية وفلسفية يونانية، وأن أثر ذلك يظهر فى تصوره لمختلف الموضوعات الفكرية التى عالجها. والأمور الثالث أن مواقف التوحيدى تستقرأ ليس وحسب مما ينسب إليه إلى نفسه وإنما بما ينقله عن أساتذته الكبار وزملائه المتفلسفين، وهذا أمر عليه طبيعة كتيبه وتعليقاته ومواقفه من هؤلاء العلماء، فضلاً عن أنه أمر لابد منه إذا شاء الدارس أن يستخرج صوراً متناسقة متكاملة لفكر التوحيدى فى المجالات المختلفة.

يخبرنا التوحيدى على لسان الفيلسوف أبى الحسن العامرى أن اللغة - أو «الكلام»، كما قال - مؤلف من صوت وحروف ومعان، ويبين كيفية حدوثها على النحو التالى:

«يجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية، ويحصره فى قصبة الرئة، ودفعه... بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة اللهوات، وهذه مركبة دالة - باتفاق واشتقاق - على معانى فكر النفس المنطقية...»^(١٩)

ذلك المبسوط ويحيط به وينصب عليه سورا ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجة أن يدخل» (٢٢).

الثاني أن المعاني إنسانية عامة ناتجة عن التجربة البشرية في كل مكان وزمان، فبما الألفاظ تابعة لمجموعات بشرية محددة ذات لغات معينة. ولذلك، فببما تتجاوز المعاني اللغات جميعها تظل الألفاظ حبيسة لغاتها الخاصة ولا يمكنها أن تتعداها، أو - كما يقول السيرافي،

«إن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية ... لأن اللغة قد عرفت بالمشأ والوراثة، والمعاني قد نقرت عنها بالنظر والرأى والاعتقاد والاجتهاد» (٢٣).

الثالث أن المعاني وإن كثرت وتعددت، تظل قاعدتها الأساسية هي العوحد، وذلك على عكس الألفاظ التي قاعدتها التعدد، بدلالة أن الإنسان يشير إلى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ويظل المعنى مع ذلك واحدا، فبما إذا غير الإنسان المعنى الواحد وجد نفسه قد خرج إلى معنى آخر. وهذا ما أراده أبو سليمان المنطقي حين قال إن «اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر، وليس المعنى نظير المعنى في أغلب الأمر» (٢٤)، وأوضح ذلك في مكان آخر بقوله:

«وقد يزول اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول. فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تفسير المقول ورجع إلى غير ما عهدنا في الأول» (٢٥).

وبما يتعلق بهذا الفرق أن المعاني أشد وضوحا وتبلورا في النفس من الألفاظ المعيرة عن هذه المعاني، لأن العقل - وهو مستمل المعاني - وثيق الصلة بالنفس، فبما الحس - وبخاصة منه السمع، وهو مستمل الألفاظ - ضعيف الصلة بها. ولهذا قال السيرافي إن اللفظ كان:

«بالأدلى على الزمان لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر في الطبيعة ... وكان المعنى ثابتا على الزمان، لأن مستمل المعنى عقلي، والعقل إلهي، ومسادة اللفظ طينية، وكل طينى منهافت» (٢٦).

باختلاف الأسماء، وكما يتغير المفهوم باختلاف الأفعال، وكما يتقلب المعنى باختلاف الحروف» (٢٧).

وهذه قاعدة تنطبق على جميع أشكال الكلام من النثر والشعر والكتابة والخطابة.

وتقوم اللغة من حيث هي أداة للإفهام على عمودين هما اللفظ والمعنى - بمعنى بهما في هذا السياق العبارة والفكرة. وأدب التوحيدى يحفل بقدر غير قليل من الحديث عنهما، ليس وحسب لاهتمامه هو نفسه بهذا الموضوع، ولكن لأن أسأله وأصحابه من النحويين واللغويين من ناحية، ومن المتفلسفين من ناحية أخرى، أدلوا بدلوهم فيه أيضا. ولقد كان من الموضوعات الرئيسية في المناظرة الشهيرة التي سجلها أبو حيان في «الإمتاع والمؤانسة» بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس حول المفاضلة بين النحو والمنطق، كما كان له دخل في بعض مناقشات متفلسفى بغداد عندما جرى الكلام على المفاضلة بين النثر والشعر.

وقد أشار هؤلاء العلماء إلى عدد غير قليل من الفروق بين اللفظ والمعنى، وكلها يرجع بطريقة أو بأخرى - فبما أرى - إلى اعتبار المعاني من حمز العقل والألفاظ من حمز الطبيعة أو الحس، وهذا أمر أجمعوا عليه جميعا ووافقهم عليه أبو حيان (٢٨). وقد أدى هذا الفرق الكبير ببعضهم إلى استخراج فروق تبدو شكلية مبهمة بين اللفظ والمعنى، كقولهم إن الأول طينى فبما السالى إلهى، وإن الأول بائد فبما السالى ثابت (٢٩)، أو إلى الاستدلال بهذا الفرق على أن المعنى أشرف من اللفظ (٣٠)، ومن ثم فإن المنطق (ومجاله المعنى) أشرف من النحو (ومجاله اللفظ) (٣١). غير أن مثل هذا الاستنتاجات يجب ألا يحجب عن أعيننا بعض الفروق الحقيقية التي استخرجوها، وأهمها ثلاثة: الأول أن المعاني لانهاية لها فبما الألفاظ محدودة، ولهذا فإن الألفاظ مهما تكثرت فإنها أحجز من أن تغطى بكل المعاني. وقد عبر السيرافي أبو سعيد عن هذه الفكرة غير تعبير حين قال:

«إن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل، والمعاني محقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس في قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك

وشرح أبو بكر القومى هذه الفكرة بشكل أوضح إذ قال (٢٧)؛

«إن الألفاظ يستعملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس العبد في نفسه والتبدد في نفسه، والمعاني تستفيد بها النفس، ومن شأنها التوحيد بها والتوحيد لها. ولهذا تبقى الصورة عند النفس قوية وملكة، وتبطل عند الحس بطولا وتمحي امحاء. والحس تابع للطبيعة، والنفس متقبلة للعقل، فكان الألفاظ على هذا التدرج والتسويق من أمة الحس، والمعاني المعقولة من أمة العقل».

ورغم إلحاح أبي حيان ومحاصره على الفروق بين اللفظ والمعنى - أو العبارة والفكرة -، فإنهم أشاروا إلى ظاهرة مشتركة بينهما يمكن تسميتها بظاهرة النسبية، ويعنى ذلك أن الألفاظ ذات مراتب متفاوتة في الفضل، كما أن المعاني فيما بينها فيه. أما المعاني فإنها تكون أفضل كلما كانت من العقل أقرب، وأما الألفاظ فإنها تكون أفضل كلما كانت بالحس أصح. ولهذا قال أبو سليمان المنطقي إن «المعاني تختلف في البساطة على قدر العقل» (٢٨)، وقال القومى شارحا القضية بشكل أوسع (٢٩)؛

«وبالجملة فإن الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها كان شبيها أروع وأجهر. والمعاني جواهر النفس، فكلما اختلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر. وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل ناره ويزق أخرى ويوسط ناره بحسب ملابسته التي له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم».

ولقد تعرض أبو حيان وزملاؤه من العلماء لشرح عملية الإنهام، ويمدو من كلامهم أنهم كانوا يعتبرون المعاني سابقة على الألفاظ في الظهور، وهذا أمر يستنتجه الدارس من نقل لأبي حيان عن «شيخ من النحويين» جاء فيه: «المعاني هي الهاجسة في النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعاني» (٣٠)، كما يستنتجه من قول أبي سليمان المنطقي؛

«المعاني المعقولة بسيطة في محبوبتها النفس، لا يحوم عليها شيء قبل الفكر؛ فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق، ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سبابة الحديث» (٣١).

لذلك تتخذ المعاني أولوية واضحة على الألفاظ عند هؤلاء المفكرين، على «أن المعنى مطلوب النفس»، وعلى أن «العقل يطلب المعنى فلذلك لا خطر للفظ عنده»؛ ولهذا فإن اللفظ في الحقيقة لا يتجاوز أن يكون «كاللباس والمعرض والإناه والظرف» (٣٢)، وبصيح واجب الإنسان إذ ذاك أن يحبر عن المعاني التي تخطر له بما تيسر له من الألفاظ، سواء أحسنت تلك الألفاظ أو لم تحسن، خشية أن يفوته المعنى فيفقدته فقداناً تاماً. وهذا ما أشار إليه أبو سليمان المنطقي إذ قال:

«إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة فلا تكثر ببعض التقصير في اللفظ؛ قال: وليس هذا منى تساهل في تصحيح اللفظ واختلاف الرونق ونخبر البهتان، ولكن أقول: متى جمح اللفظ ولم يؤث، واعتصم ولم يسمح، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات وغايات المقصودات. فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع إلى الاصطلاح أولى من أن تعمد حقيقة الغرض الذي يرجع إلى الإيضاح» (٣٣).

وقد خلق أبو حيان على هذا بقوله:

«ولولا هذا الذي قاله هذا الشيخ لما أجزت نشر هذه الحدود على ما عرفتكم من إغلاقتها واطراد القول عليها» (٣٤).

هذه هي الملامح الكبرى لموقف التوحيدي وزملائه من اللغة. فلنتقل الآن إلى المجالات التي صرح فيها هو بإحساسه بمعجز اللغة عن التعبير، فنتتبع أقواله في كل منها، ونحاول أن نتلمس الأسباب الكامنة هناك لهذا المعجز، وذلك قبل أن نخرج بنتائج هامة عن اللغة والمعجز عن التعبير في أدب التوحيدي.

إدراكه فوثنا تاماً، وعلى رأسها الذات الإلهية وما يتصل بها من صفة وحياة وفعل وتدبير وحكمة، فهذه تقع في حومة الربوبية التي ليس لمن كان من أهل المعبودية دخولها قط. ومادام العقل عاجزاً عن إدراك الله، فإنه عاجز عن تحويل الله إلى «معنى» يتطلب «لفظاً» يتم بهما معاً نقل الله إلى فكرة يعبر عنها باللفظ في عملية الإفهام التي تحدثنا عنها فيما سبق من هذا البحث، أو بعبارة التوحيدى:

«الإلاهية لا تسمح بالوهم، ولا تقدر بالفهم، ولا تشرح بالعقل، ولا تنال بالترجمة؛ وهل يجوز ذلك والمعبودية لا نسبة لها إليها، ولا سبيل لها عليها؟» (٤٢).

وإنه لعلى ضوء هذا الفهم لموقف التوحيدى ليجب علينا أن نفهم قوله (٤٣)؛

«فإن خبرت عن الاسم بالاصطلاح كان ضلالاً منك، وإن خبرت عن المعنى بالمعقول كان وهالاً عليك، وإن خبرت عن الاسم والمعنى كان محالاً عندك. وإن قلت: المعنى أصل، فالاسم فرع عليه؛ وإن قلت: الاسم أصل، فالمعنى غير مشار إليه؛ وإن قلت: المعنى والاسم أصلان، فأيهما يمول عليه؟ وإن قلت: الاسم والمعنى فرعان، فأين الأصل الذي تنف عليه؟»

وإن هذا الفهم لما يفسر أيضاً قوله (٤٤)؛

«يا هذا، إن الذى صمدك إليه، ووليك فيه... حاضره غائب وغائبه حاضره، وحاصله مفقود ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم، والتصریح به تعريض والتعريض به تصریح، والإشارة نحوه حجاب والحجاب نحوه إشارة. وهذه قصة لا تعرف إلا به، وحال لا تعزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له، لأنه بائن من الأشياء بما هو به هو...»

وبرغم وضوح التوحيدى فى نفى قدرة الإنسان - وقدرته هو - على وصف الله، فقد كانت مناجاة الله بصفاته من الملامح الكبرى فى أدبه، وهى العمود الفقرى

١ - إن المجال الأكبر الذى يصرح فيه التوحيدى بالمعجز عن التعبير هو مجال وصف الله، وبحث إن التوحيدى كثيراً ما يتعرض لهذا الموضوع فى كتابه «الإشارات الإلهية»، فإن هذا الكتاب يحفل بالشكوى من القصور. فهو يقول مثلاً: «هل كان لك بيان عن إلهيته؟ لا والله!» (٣٥)، ويقول: «مولاي، أنت أنت لا شئ غيرك؛ الإشارة إليك باللسان نقص وعجز، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز» (٣٦). وهو يقول إثر مناداته لله بعدد من أسمائه الحسنى:

«إلهنا؛ إنا نقول ما نقول عن عى وحصر، ونطاول ما نطاول عن قماء وقصر... فاجبر كل نقصة منا... وعلمنا اسمك الأعظم حتى ندعوك به مجدين، ونقترب إليك به مقدسين» (٣٧).

ويقول أيضاً:

«هيئات أن يكون مخبراً بلسان، أو مضمراً بجان، أو محوياً بعبارة، أو معنياً بإشارة، أو محسوساً بحس... أو محرقاً بنمت، أو معرفاً بوقت، أو مصرفاً بلفت» (٣٨).

وهو يؤكد هبة محاولة وصفه بقوله:

«اللهم غفر!... من رام الخبر عنه تاه، ومن حدث نفسه بالظفر شاه. وكيف يكون ذلك واللفظ لا يقوم به وزناً، والمراد لا ينقاس له حزنًا؟» (٣٩)، «طلبت فلم توجد، ووجدت فلم تعرف، وعرفت فلم توصف، ووصفت فلم تلحق، وشوهدت فلم تدرك» (٤٠).

لم كان موضوع وصف الله بهذا القدر من الاستعصاء على التوحيدى؟ إن الجواب عن هذا السؤال سهل نسبياً لأن التوحيدى تعرض له بشكل غير مباشر فى مؤلفاته، وهو جواب يتعلق بموقفه من قدرة العقل البشرى على الإدراك، وهذه مسألة قد بحثتها فيما سبق (٤١). فالعقل البشرى - على مكانته السامية - فى نظر أبى حيان، هو خلق الله، يلحقه النقص ويجوز عليه، وهناك من الأمور ما يفوت

والحكمة والقدرة والجبروت والملوكوت تأبى ذلك؛
فصارت هذه الأسماء والصفات سلاماً لنا إليه لا
حقائق يجوز أن يظن به شيء منها على سبيل
السياج المحدود، والمنهاج المحدود» (٥٤).

٢ - والمجال الثاني الذى أكثر فيه التوحيدى من ذكر
عجزه عن التعبير هو حال التوفى إلى الوصول العرفانى أو
الصوفى. ها هنا نجد للتوحيدى أقوالاً مثل:

«هى والله حال علت عن الصفات والرسوم،
كما نزلت الصفات والرسوم عنها. هى والله
حال سبغ فى لجنها كل تحرير فلم يصل إلى
ساحل، وسار فى هوائها وهم كل متمكن فلم
يقع على طائل... هى والله حلال برزت
بالجبروت وخفيت بالملوكوت، فلا الكلام يقع
فى وصفها أو تمنىها ولا السكوت. هى والله
حال من ذاقها عرف، ومن عرفها وصف، وفى
وصفها انتهى ووقف، ومن انتهى عنها ووقف
ابتدأ الحنين إليها وتشوف» (٥٥).

وهى «نمط قد خصص الله به أعيان عباده وأعلام خلقه
فى بلاده، فلم يهذه الخصوصية منازل الملائكة، وكرامة
أولى العزم من الرسل» (٥٦). والتوحيدى مبهر عن توفىه إلى
نيل هذه المرتبة بقوله (٥٧):

«أبام حلمى يربنى كل فائت ملحوقاً، ويصور لى
كل باطل محقوقاً، ويناغىنى بحال أكشفها
يلطف عن الفهم، وأخفاها بعلو عن الوهم؛
كلماً سلطت عليها العبارة، وأرسلت إليها
الإشارة، جلّت عن هذه وزلت عن هذه - حال
كانت المنى تخطبها على وجه الدهر، فلما بدت
بحقيقتها استولت عليها بد الدهر».

ويعود التوحيدى فيهاخطب مخاطبه المعهود بالإشارات
وصفاً تلك الحال، فيقول (٥٨):

«ها هذا، إن فتح عليك باب الربوبية باستيعاب
المبودية، ووقيت إلى الحرية بعد ذلة الرق فى
الخدمة، شاهدت عجائب وعجائب، ورأيت

لكتابه (الإشارات الإلهية)، كما أن آثارها تظهر فى مؤلفاته
جميعها دون استثناء، بل إنها قد تكون ذات صلة وثيقة
بتلقيبه بـ «التوحيدى» ابتداءً (٥٩). وقد حدثنا التوحيدى
نفسه عن طبيعة وصفه الله، فبين أنه يركز على اعتماد عدد
من أشكال التعبير غير المباشر. فمن ذلك الرمز؛ قال: «فكيف
أصفه وأنا معذب بالرمز معك؟» (٦٠). ومنه ما يسميه
«الإيماء الذى فى الإيهام»، وبه «تدرك الإشارة المدفونة فى
العبارة»، وهو سر حرم إعلانه فى الثانى لما وجب كتمانها فى
الأول (٦١). ثم هناك التخييل الذى يقود إلى ما يسميه أبو
حيان «التمثيل البحث»، كما نجده فى قوله:

«حشو القلوب منك التخييل المهض، ونهاية
الإنسية منك التمثيل البحث، والحق من وراء
ذلك على التحصيل المصروف» (٦٢).

وفى هذا المقام يستحسن أن نذكر أشكالاً تعبيرية أخرى
ذكرها أصحاب التوحيدى، كالاتمارة والإيهام، وقد
ذكرهما أبو سليمان المنطقى (٦٣)، والقياس، وقد ذكره
الصيمرى فقال إن «الذين أباحوه هذه الأشياء أعاروه إياها،
لأنهم نقلوها غيرها أو نعتوه بها، وذلك على غاية طاقتهم
ومبلغ علمهم ونهاية جهدهم»؛ وعلى أية حال، فوصف الله
يظل تجوزاً فى الكلام وتفسحاً فى العبارة (٦٤)؛ قال أبو
سليمان: «وهذا اضطرار اشتراك جميع أهل اللغات فيه عند
إخبارهم عن إلههم» (٦٥).

أما الباعث على وصف الله فهو العبادة، بالإضافة إلى
التلذذ بذكره فى نظر التوحيدى (٦٦). وقد ذكر الصيمرى
خبراً آخر لذكر الله وهو حث السامعين على عبادة:
«لكنها رسوم محرّكة للنفوس تحريكاً، وكلمات مقربة من
الحق تقريباً، تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك تبليغاً» (٦٧). أما
أبو سليمان المنطقى فاعتبر ذكر الله ووصفه أمراً ضرورياً
يهدف إلى منع الفرد والمجتمع من الانهيار:

«ولا لكائنات المعصمة تنبتر، والطمع ينقطع،
والأمل يضعف، والرجاء يخيب، والأركان
تتخلخل، والذرائع ترتفع، والوسائل تمتنع،
والقواعد تسبح، والرغبات تسقط، والجود والكرم

وبرغم ذلك كله، فإن وصف حال العرفان يظل تقريباً في نظر التوحيدى لما لمناه من الاتساع، ولهذا يقول،

«يا هذا، غيب هذا الحديث خفاف، والرمز عنه متجانف، وإنما ندندن حول هذه المعاني، هنالك تنال ما لا أذن سمعت، ولا عين رأت، ولا خطر على قلب بشر» (٦٢).

وعلى أية حال، فإن الواصل لا يمكنه أن يخبر إلا بعد أن يأذن الله له، وإن لم يبلغ الإذن المعجز العميق في اللغة (٦٣)؛

«إن العارف وإن ترقى في سلالم المعرفة بحقائق الحال على تبين المكاشفة، وغبان المشاهدة، ليس له أن يخبر إلا بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن ليس له إلا الجمجمة إذا قال، والهمهمة إذا سكت، حتى يدرج فيما فيه تدرج، ويعرج إلا ما عنه تمرج. لغة والله مشكلة، وهلة والله محضلة، ودويان والله مخترم، وسر والله مكتوم».

وبرغم صعوبة التعبير عن هذه الحال، فإن التوحيدى يراه أمراً يستحق المحاولة المرة تلو المرة، لما له من أثر في نفس السامع يقربه من الوصول إلى الله ويشوقه إليه؛ يقول (٦٤)؛

«يا هذا، إذا سمعت مثل هذه الصفات بمثل هذه السمات على شكل هذه اللغات، فاستشعر العظمة، فإنك بهذا الاستشعار تستحق التكرمة. وهذه المعارف بهذه النعوت هي سلالم قلوب العارفين في الترقى إلى ساحة الربوبية الغاصة بأحكام الإلهية، فهى عافاك الله لنفسك سلماً منها، وأحرص على الترقى عليها، فإذا حصلت هناك... فقد تجوت من الدنيا وآفاتنا، وتخلصت من هذه الدار وهاتها، وفزت بنعيم لا نفاذ له، وخلود لا آخر له، وعز لا ذل بعده».

٣- والجمال الثالث الذى نتحدث فيه التوحيدى عن عجزه عن التعبير هو مجال الإحساس بالغمرة وما ينتج عنها (٦٥)، وهو مجال يختلف عن المجالين السابقين اختلافاً كبيراً، لأنه يمثل وضعا معيشياً مؤمناً للتوحيدى جعله يعبر عنه بحميمية ظاهرة في مؤلفاته، خاصة منها تلك التى كتبها في

غرائب وغرائب... أدناها أنك ترمى في حدائق الأمن، وتشم نواضر الأزهار. وتشهد المقتول سائرة في هواجس الكرامات نحو الأرواح المقدسة بالطهارة، وتسمع معانبة الأحباب على شجو بسحر الأنساب، ويقطع دون الحق كل حجاب، ويفتح كل باب. هذا فرو من الحديث عن هذا المقام الذى وصل إليه بعض الكرام، ثم وراء ذلك أيضاً ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

عند هذا الحد يأخذ التوحيدى في تبيان الأسباب التى تعجز المرء عن التعبير في وصف هذه الحال، فيربطها بتجاوز هذه الحال ما ألفت الألفاظ أن تعبر عنه، لأنها حال مغيبة عن البشر العاديين خارجة عن تجربتهم، وهذا يرجعنا إلى ما ذكرناه سابقاً عن محدودية الألفاظ مقابل اتساع المعاني. فالخلل هنا ليس متأكداً في المعاني (أو من مصدرها: العقل)، كما في المجال السابق - مجال وصف الله - ولكن من الألفاظ (أو من مصدرها: الحس / الطبيعة)، ومن دون الألفاظ لا يمكن لعملية الإفهام أو الإيصال أن تتم، يقول التوحيدى؛

«لأن العين إنما تألف المحدودات، والأذن إنما تحدد المرسومات، والقلب إنما يخطر على ما جرت به العادات، فأما ما يعلو عن هذا كله علواً لا بمسافات ومجازفات، فلا خبر عنه» (٥٩).

كيف يتحدث، إذن، التوحيدى عن هذا الموضوع؟ بالرمز (٦٠)، ثم بما يسميه «الإيحاء اللطيف»، وهو الإيحاء الذى يتجاوز الخيال في قدرته على التصوير، إذ يتمكن منه من غير أن يتحدد بقوالب الحس وأشكاله، قال،

«أعنى الإيحاء الذى يملطف عن الروم، ويأنف من الحس، ويستغيث من الشكل والزند. فبذلك الإيحاء يمتلئ بر العارف نورا، ويتقد بحره نارا ويكون الوجد به وجد السائحين في أعماق الملوكوت، ويكون الذوق له ذوق الوالهيين بهوادي الحق» (٦١).

يده، وأصبحت واحدة من صفات حاله المتهاوية: «إرادة مشوبة، وطعانة قلقة، ومعرفة مدخولة، ولغة عجماء...» ولفظ جريش أو قول كلما استنار ازداد ظلاما (٦٩). وقد وصف فى أحد الأماكن محاولاته مع الناس، ووجد نفسه يقف عاجزا عن إكمال الحديث لأن «فى فمه ماء» كما قال (٧٠)، ثم عاد فهدأ نفسه، وشرح محاولاته فى عباراته قائلا:

«على أنى سقت العبارة هكذا وهكذا شرقا وغربا وجنوبا وشمالا وأرضا وسماء، فلم أدرع للكناية قوة إلا عصرتها عند العشر عليها، ولا للتصريح علامة إلا نصبتها حين وصولي إليها...» (٧١).

ولكن ماذا كانت النتيجة؟ قال: «إنا لله وإنا إليه راجعون!...» فلو سكت فى الجملة كان أصلح من هذه الاستغاثة المكررة، ومن هذا المصويل الطويل... (٧٢). ولكن ذلك كان إلى حين وحسب، فإنه ما لبث أن عادت الهواجس لتقلقه وتدفعه إلى العويل، ومعها إلى الشعور المهطم بأن اللغة مهما اتسمت فإنها لن تستطيع أن تعبر عن أمر متعدد المظاهر لانهايتها يدو أنه سيظل يتلبسه تلبس الظل طوال العمر وحتى الموت:

«أهكذا هكذا أبدا إلى أن ينكسر القلم عند الكتابة، وإلى أن يعيا اللسان عند الخطابة، وإلى أن يهيم القلب فى وادى المهابة، وإلى أن تفقد الروح فى فلاة الغيبة!؟» (٧٣).

ولهذا تجده يهتف مستغيثا: «يا هذا ارحم غريبي فى هذه اللغة العجماء بين هذه الدهماء الغشراء» (٧٤)، ويؤكد أن كل هذا «لسان بحر البلغاء فيه نقطة، وذكاتهم فيه مئة» (٧٥).

ولقد كان إحقاق التوحيدى مع الناس وانتهاءه إلى الغربة الكاملة بينهم دافعا له إلى التعلق بحبل من حبال النجاة هو التشوق إلى شيخ صوفى حقيقى أو متوهم. ولكن هنا أيضا وجد التوحيدى اللغة أعجز من أن تعبر عما يريد. وقد خاطب مرة ذاك الشيخ الصوفى المزعوم بتطويل شديد، وبعد ذلك قال له:

«جفّ - أثار الله صدرك - القلم، وفنى القرطاس، وحصر اللسان، وما فى النفس من

سنى الشيخوخة. فبعد أن تحدث التوحيدى فى إشارته المعروفة عن وصف الغريب الذى يصفه الناس، وقارنه بوصف الغريب الذى يعنيه هو - وهو هو نفسه - قال إن وصف ذاك الغريب: «يحفى دونه القلم، ويفنى من ورائه القرطاس، وبشل عن تحبيره اللفظ، لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فيشره» (٦٦).

فكان التوحيدى هنا يقول إن فكرة الغريب - معناه - تستعصى على التحديد الدقيق، ومن ثم يصعب التعبير عنها بالألفاظ، وهذا أمر بينه بشكل أوضح عندما قال فى مكان آخر إن اتساع الخرق فى أزمتة الوجودية هو الذى جعلها أضخم من أن نتخذ بالألفاظ، وأرفع من أن نقيد بها، قال:

«لعمري لقد وصفت شأنا يمز عن الوصف، ويغرب على الواصف تعلما عن دنس اللسان بحدود اللفظ» (٦٧).

فهى حال قد استولت عليه استيلاء تاما حتى بات من الطبيعى أن يقول: «كيف أتكلم والفؤاد سقيم أم كيف أترجم والباطر عقيم؟» (٦٨).

وقد كان أحد أهم الأسباب التى دفعت التوحيدى إلى الإحساس بالغربة ليس وحسب إخفافه فى إقامة العلاقات الاجتماعية التى تمكنه من التكيف مع المجتمع، ولكن اقتناعه بأنه - ربما فى مرحلة متأخرة من العمر - قد أخفق فيما نصب نفسه له من العمل الدائب، وهو دعوة الناس إلى هجر التعلق بالدنيا والتوجه نحو الله طالبين مرضاته مرتجيين نيل رضوانه. ومرة أخرى وجد التوحيدى نفسه عالقا فى دوامة العجز اللغوى وهو يدور حائرا بين العديد من المشاعر المتصارعة المتعارضة المقلقة: بين شكوى الناس إلى الله، والانحاء عليهم بالرحمة، والتلطف لهم لعلهم يرتدعوا عن غيهم، والغضب من نفسه لإقدامه على أمر مستحيل ابتداء، والتضرع إلى الله كى يكتشفه فى حماء مكافأة له على جهوده المخلصة، ونواياه التى لا تشوبها شائبة، وفرقه من ألا يستجيب الله لدعائه، وغير ذلك من المشاعر المقتضة للخاطر. فلا غرابة بعد ذلك أن تجده يرى اللغة وقد حالت عجماء فى

طبيب محاذفتك يتدفق كالعين الفسورة،
والسحاب المواره (٧٦).

ومرة أخرى تشوق إليه ولها ودودا وصديقا مخلصا، ولكنه
أردف ذلك بالقول:

«هذا جهد من بلى بفراقك... فلا تعجب من
ضروب ما وصفته في هذه الحروف، فإن وراء ما
سمعت ما لا ينقاد للوهم، ولا يبين بالفهم، ولا
يكون له تصريح بالقلم، ولا تلوح باللسان ولا
ينبئ عنه تخريض الإشارة، ولا تصحيح
البیان» (٧٧).

أما السبب في ذلك المعجز اللغوي، فيحدده أبو حيان
بطغيان مشاعر الوجد وغلبيتها حتى الدرجة القصوى، «لأن
العشق إذا هيج الوجد، والوجد إذا لابس الشوق، والشوق إذا
قارنه التتيم، والتتيم إذا اتصل به الهيمن... تبدد صاحبه في
اجتماعه، وانكسر باله عند قوله واستماعه» (٧٨). فكان
التوحيدي هنا يرجع المعجز في اللغة إلى أن طغيان المشاعر
على النفس يفكك وحدة العقل منها ويصيب المعاني - أي
الأفكار - بالتشتت، فتصبح المعاني كالألفاظ المستمدة من
الحس، والتي أصلها التجزؤ ومن ثم التصور المحدود. ولعل
هذا ما عناه التوحيدي إذ قال: (٧٩)

«لاحت بوارق التمنى فسمت نحوها نواظر
الافتقار، وتهيات صور المعنى فتقطعت عليها
أكباد الأحرار، وأذعنت النفس الأهواء... تروم
حيلة المشار إليه مستوفاة بقضايا الحس، والحس
حاكم مرتش وخابط عشواء في ليل مدلهم...
في تسلسل قول لا يسز معناه من خلل حجب،
وانقلب الفصح المقول هيباً في كشف المراد
على الغاية، فالإشارة كأنها نكاد، والعبارة على
الأيام تزود، ونار الوجد على اضطرابها تبدد
العقل بتحصيله، وترد جمل القول بتفصيله.
فهل يحسن أن يكون مقطع القول عيا وعجزا،
ومتهى الطلب خيبة وإخفاقا؟».

٤ - بقي هناك مجال رابع أشار فيه التوحيدي إلى
عجز اللغة عن التعبير، وذلك هو الوضع البشري العام في
تمزقه بين قطبي الدنيا والآخرة، والجسد والروح، وما يسطط
الله وما يرضيه. وكتاب «الإشارات الإلهية» حافل بما يدل
على شدة إلحاح هذا الموضوع على نفس التوحيدي، وشدة
اضطرابه بين الاستسلام لهذا الوضع والثورة عليه، وحرمان تلك
الثورة بتصاعد بين الحين والحين حتى ليكاد يفقده طمأنينة
التسليم ويجرفه إلى مهاوى الشك الهيف. وقد ذكر مرة قول
هميس بن مريم «إنكم لن تدركوا ملكوت السموات إلا بعد
أن تتركوا نساءكم أيامى وأولادكم يتامى»، فعلق عليه قائلا:
«وهذا رمز وراء رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها
عبارة»، ثم وجد نفسه وقد كاد ينزلق، ففرق، وتمنى لو
صمت ولو قليلا، فأضاف:

«ولكن التقى ملجم، ولا بد من بعض السكوت
كما أنه لا بد من بعض القول؛ ومن قال كل ما
عنده فقد باء بغضب من الله، ومن سكت عن
كل ما عنده فقد تعرض لطرد الله» (٨٠).

ومرة أخرى وصف الازدواجية في الاستقطاب الإنساني،
وشكا من صمونه «لأن العورة في القول بادية، والرقباء من
دونه منادية»، كما قال (٨١)، وتمنى السكوت، ولكن بين
صمونه داخل ذاته قائلا: «لماذا أخذت بعد هذا كله في
السكوت، جاءت الفكرة متقدة بالسواس، والخاطرة مترددة
مع الأنفاس» (٨٢)، فصاح بعدها بقليل:

«هيهات، ضاق اللفظ واتسع المعنى، وتاه الوهم
وحار العقل، وغاب الشاهد في الغائب وحضر
الغائب في الشاهد... فكيف يمكن البیان عن
قصة هذا إشكالها؟ وأين الدواء والملة هذا
إعضالها؟ اليأس اليأس، القنوط القنوط! الويل
الويل!»، (٨٣).

إن الوضع البشري محير لا تفسير له في نظر التوحيدي
وأشد ما يحير فيه أن الله أراد للبشر، فيالها من لإادة
وبالإنسان من سجين لتلك الإرادة: «اللهم إنا في سكرة من
وارداتك، وفي حيرة من مجارى أقدارك، وليك إذ لم تخصنا

بانكشاف المين، لم تشعرنا التمنى لما لم تجر به مشيتك، ولم يسبق في معلومك» (٨٤). وحيث إن الوضع البشرى يمس أبا حيان باهتباره واحدا من البشر، فإنه يشعر بضغط هذا السجن، وبصور وجهه بهذه الحالة بصورة الاختناق الذي لابد أن ينفس عنه بالكلام حتى لا يكون الداء المميت، وإن جاء الكلام في صورة الهذيان أو الجنون:

«يا هذا، إنما تنفّس بهذه الكلمات كما يتنفس المهنوق، ونهذى بها كما يهذى بها المألوق، وإلا فما نحن ممن وصفناهم ببعيد، وكيف نبعد عنهم وهم الجيران في المهلة والمجتمعون في المسجد والعاملون في السوق؟» (٨٥).

هذا هو وضع الإنسان، ولا حل له بغير التسليم، وبالتسليم من مطلب عزيز لازم معا:

«قول لا شرح له، وسمع لا فتح معه، ولكن لا بد من التنفيس إذا تضايق الخناق» (٨٦).

إن هذه الازدواجية، التي هي أساس الإشكال البشرى، هي التي تصيب الإنسان بالحصر، وتعجز اللغة البشرية بين الفينة والفينة عن أصل ما كانت له، وهو التعبير، وتقرم قدرة الألفاظ في مقابل الأفكار، «فإن المعاني إذا تدفقت بالعمز، رأيت الحروف تتبدد بالذل، لأن تلك من المبسوط الأول، وهذا من المقبوض الثاني» (٨٧). وهذا واقع يحل السكوت إلى الإنسان الواهي بالإشكال البشرى. وبرغم ذلك كله، فإن الإنسان يتكلم لأسباب متعددة أشرنا إلى بعضها في ثنايا ما فات، وجمعها التوحيدى معاً في قرن عندما قال (٨٨):

الهوامش

- (١) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، (دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣) ٢٨٤.
- (٢) ياقوت الحموى، معجم الأديباء، تحقيق مرجليوث (القاهرة ١٩٢٤ - ١٩٢٥)، ١٥، ٣٨٠.
- (٣) أبو حيان التوحيدى، البصائر والدخائر، تحقيق وداد القاضي (دار صادر، بيروت، ١٩٨٨)، ١٩، ٢٥٢ - ٢٥٦.
- (٤) المصدر نفسه، ٩، ٢٥٢.
- (٥) أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، (بلداده، ١٩٧٠)، ٣٥٨.
- (٦) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، (القاهرة، ١٩٣٩ - ١٩٤٤)، ٣، ١٤٤.
- (٧) المصدر السابق، ١، ١٢٥.

«سدى، قد أرخيت عناني معك، وطرحت ثقلى عندك، وناقلتك بلغة أنت أحرف بها من غيرك، وأوقف عليها من سواك. وإنما كان ذلك منى لأشياء كثيرة، شربة خطيرة، منها:

تسكين هذه الفورة التي بدت لك هوابها، بما يدللك على تواليها؛ والثاني: طلب الفائدة منك، بما جمع الله فيك؛ والثالث: إذعان النفس بالاعتراف لتصاريف الوقت؛ والرابع: مغالطة الأضداد فيهما لم يفتح عليهم منه باب؛ والخامس: استبراء الغيب بما هو صمد له من هذه الشهادة؛ والسادس: التعاون على نيل المرام من جناب الملك بحال لا يفسرها ألف ولا باء، ولا يخر عنها جيم ولا حاء.

ولكن، قبل ذلك كله وبعده، يبقى اللغز الكبير الذي لا أظننا بعد قادرين على حله - ودراسات التوحيدى على ما هي عليه - وهو كيف نفسر بيان التوحيدى المعجز برغم كل المعوقات له ولسائر بني الإنسان، بحيث تبدو كتابته الممثل الفردي لقوله في خمر الكلام:

«إن الكلمة تطلب مقرها الموافق لها، فإذا صادفت سكنت، وإذا لم تصادف جالت في آفاق النفوس دابئة إلى أن تجد مكانها اللائق بها» (٨٩).

وكلمات التوحيدى كلها تقع في الموقع الملائم لها، تاركة لساننا نحن - وليس التوحيدى - في حال من الحيرة لزاء سمو النثر الفنى العربى إلى أعلى ذراه، عاجزين عن التعبير باللفاظ الإنسان الضعيف السجين.

- (٨) نفسه، ١٢٥:١.
- (٩) نفسه، ١٤٤:٣.
- (١٠) نفسه، ١٤٤:٣.
- (١١) انظر البصائر، ٦٦:٢ والمقاييس، ١٢٢.
- (١٢) الإصعاق، ١٢٥:١.
- (١٣) البصائر، ٦٦:٢.
- (١٤) المصدر نفسه، ٦٦:٢.
- (١٥) المقاييس، ١٢٢ (على لسان أبي سليمان).
- (١٦) البصائر، ١٢٣:١ وانظر أيضا الإصعاق، ١١٧:١.
- (١٧) الإصعاق، ١١٠:٢ وانظر أيضا البصائر، ١٨٠:١.
- (١٨) انظر المقاييس، ٩١ - ٩٢ و١٢٤ و٢٣٩، والإصعاق، ١١٤:١ - ١٣٨:٢ و١٣٩.
- (١٩) الإصعاق، ١١٤:١.
- (٢٠) المصدر نفسه، ١١٤:١.
- (٢١) انظر المقاييس، ١٢٢ - ١٢٤.
- (٢٢) الإصعاق، ١٢٦:١.
- (٢٣) المصدر السابق، ١١٤:١.
- (٢٤) المصدر نفسه، ١٣٤:٣.
- (٢٥) المقاييس، ١٢٤.
- (٢٦) الإصعاق، ١١٥:١.
- (٢٧) المقاييس، ٩٢.
- (٢٨) الإصعاق، ١٣٤:٣.
- (٢٩) المقاييس، ٩٢.
- (٣٠) البصائر، ١٧٤:١.
- (٣١) الإصعاق، ١٣٨:٢.
- (٣٢) المقاييس، ٢٣٩.
- (٣٣) المصدر نفسه، ٣٧٥.
- (٣٤) نفسه، ٣٧٥.
- (٣٥) الإشارات، ٩٣.
- (٣٦) المصدر السابق، ١٥٩.
- (٣٧) نفسه، ٥٧ - ٥٨.
- (٣٨) نفسه، ٧٠.
- (٣٩) نفسه، ٧٥.
- (٤٠) نفسه، ٧٨.
- (٤١) انظر: «الركائز الفكرية في نظرة أبي حيان التوحيدى إلى المجتمع» لوداد القاضي مجلة الأبحاث (الجامعة الأمريكية في بيروت، السنة ٢٣ (١٩٧٠)، ١٥ - ٣٢.
- (٤٢) الإشارات، ٢٨٩.
- (٤٣) المصدر السابق، ٧٠.
- (٤٤) نفسه، ٢٦٤.
- (٤٥) انظر في الإصعاق ١٣٥:٣ قوله: «وأنا أعوذ بالله من صغاعة لا تخلق الفرحيد ولا تدل على الواحد ولا تدعو إلى عبادته والاعتراف بوجدانيته والقيام بحقوقه والمسير إلى كنفه والصبر على فضائله والسليم لأمره...». وانظر في تفسير المؤرخين لنسبة «الفرحيدى» في كتاب وداد القاضي مجمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدى، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٦٨، ٢، والمحاكية رقم ٤.
- (٤٦) الإشارات، ٧٦.
- (٤٧) المصدر السابق، ٦١.
- (٤٨) نفسه، ٧٠.
- (٤٩) انظر المقاييس، ٨٣.
- (٥٠) المصدر السابق، ١٤٧ - ١٤٨.

(٦٥) انظر في هذا الموضوع عامة بحث وداد القاضي بعنوان «الغريب في إشارات التوحيد» في مجلة. Mélanges de L'Université St. Joseph 30/2 (1984), pp. 127 - 139.

- (٥١) نفسه، ٨٣.
- (٥٢) الإشارات، ٣٨١.
- (٥٣) المقابسات، ١٦٢.
- (٥٤) الإطاع، ٣، ١٣٤.
- (٥٥) الإشارات، ٨٨.
- (٥٦) المصدر السابق، ٩٨.
- (٥٧) نفسه، ٣٢٦.
- (٥٨) نفسه، ١٥٣.
- (٥٩) الإشارات، ١٥٣ - ١٥٤.
- (٦٠) المصدر السابق، ٣١٩.
- (٦١) نفسه، ١٥٤.
- (٦٢) نفسه، ٣١٩.
- (٦٣) نفسه، ٢٧٧.
- (٦٤) نفسه، ١٠٣.
- (٦٦) الإشارات، ٨٣.
- (٦٧) المصدر السابق، ١٧١.
- (٦٨) نفسه، ٢٩٢.
- (٦٩) نفسه، ١٣٢.
- (٧٠) نفسه، ١٠٥.
- (٧١) نفسه، ١٠٥.
- (٧٢) نفسه، ١٠٥.
- (٧٣) نفسه، ٩١ - ٩٢.
- (٧٤) نفسه، ٩٣.
- (٧٥) نفسه، ٣٩٠.
- (٧٦) نفسه، ١٢٨.
- (٧٧) نفسه، ٤٥٢.
- (٧٨) نفسه، ٤٥٣.
- (٧٩) نفسه، ١٥٦.
- (٨٠) نفسه، ١٧٥.
- (٨١) نفسه، ١٥١.
- (٨٢) نفسه، ١٥١.
- (٨٣) نفسه، ١٥٢.
- (٨٤) نفسه، ١٠.
- (٨٥) نفسه، ١٤٣.
- (٨٦) نفسه، ٣٦٢.
- (٨٧) نفسه، ٩٧ - ٩٨.
- (٨٨) نفسه، ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (٨٩) نفسه، ١٠١.

البعد الإشارى والبعد الرمزي

مدخل لقراءة خطاب أبى حيان

محمد بريوى*

فى ذهن المتلقى الكفاء ما قد يكون منبت الصلة بما تتصور أنه إشارات إلى الواقع. ولا شك أنه إذا كان اللغويون يقطعون الصلة بين اللغة والأشياء والوقائع، فإن هذه القطيعة تكون أوضح فى مجال الأدب، لأن الأدب يستخدم اللغة، فى معظم الحالات، استخداماً إيحائياً، ينأى فيه عن الدلالة المباشرة. لا يحاكي النص الأدبي، إذن، الواقع، بل ينشئ دلالة تلتصق فى الكيفية الخاصة التى تتجسد بها الأشياء والموضوعات. وإذا كان لنا أن نبحث عن أشياء من خارج النص نعين على فهمه أو تأويله، فليس أمامنا إلا النصوص الأخرى المناظرة له. إن فهم دلالة الناقية فى معلقة طرفة بن العبد لا يلتصق فى البحث عن العلاقة بين كلام الشاعر والوجود الفيزيقي لهذا الحيوان، بل يلتصق فى أسرين، الأول هو مجموعة التصورات والمظاهر التى يمكن أن يغيرها كلام الشاعر فى ذهن المتلقى، والثانى، ولعله الأهم لأنه الأساس، هو علاقة هذه التصورات بالتصور العام للناقية فى النصوص الأخرى، لأن الوجود الخاص للناقية فى معلقة طرفة ناجم عن استخدام خاص لما يمكن أن نسميه شفرة الناقية فى الخطاب

تؤكد النظرية اللغوية المعاصرة نفى البعد الإشارى للغة، وتعمل بدلا من ذلك على عقد الصلة بين اللغة والتصورات الذهنية. فاللفظ اللغوي لا يشير إلى الأشياء، بل يشير فى ذهن المتلقى أفكاراً أو تصورات. إن كلمة «ناقية»، مثلاً، حين تلفظ أو تقرأ تشير فى ذهن المتلقى المعين تصورات تختلف عما تشير فى أذهان سواء، كما تختلف هذه التصورات باختلاف نظام العلامات الذى تدخل فيه الكلمة. إن ورود كلمة «ناقية» فى قصيدة عربية قديمة يشير من الأفكار والمظاهر والصور ما لا علاقة له بما تشير الكلمة نفسها لو وردت فى كتاب عن علم الحيوان، لأن نظام علامات الشعر العربى القديم ليس له أدنى صلة بنظام العلامات فى علم الحيوان.

ولقد انتقل هذا النوع من التفكير إلى مجال النقد الأدبي، فشاع القول بنفى العلاقة بين النص الأدبي، وما نظنه إشارات إلى موضوعات وأشياء خارج النص. فالنص الأدبي لا يحاكي الواقع ولا يمثل أو يشير إليه، بل إنه يشير

والواقع، أهمت أبا حيان في أكثر من موضع في كتاباته المختلفة، ومال إلى الاعتقاد في أن المستوى الأدبي أو الرمزي للنص هو ما ينبغي أن يهتم المبدع. من هذا مثلاً، ما نقله عن أبي سليمان وأبي زكريا الصيمري قائلاً:

«سألت أبا سليمان عن البلاغة ما هي؟ وقلت: أحببت أن أعرف قولاً على نهج هذه الطائفة، لأن لهم الخطابة في عرض كتب الفيلسوف... وجوابهم أحق ما أعتمد.

فقال: هي الصدق في المعاني، مع اختلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وغنى الملاءمة والمشاكلة، برفض الاستكراه، ومجانبة التعسف.

فقال له أبو زكريا الصيمري: قد يكذب البليغ ولا يكون يكذبه خارجاً من بلاغته.

فقال: ذلك الكذب، وقد ألبس ثوب الصدق، وأعبر عليه حلية الحق. فالصدق حاكم، وإنما يرجع معناه إلى الكذب الذي هو مخالف لصورة العقل، الناظم للحقائق، المهذب للأغراض، المقرب للبعد، المخضر للقريب»^(٢).

تتجه هذه المحاور النقدية المكثفة إلى ترسيخ مفهوم الصدق الفني^(٣)، أي أن يكون النص أو الخطاب الأدبي مطابقاً لشروط الفن، حتى وإن كان مجافياً للواقع، فالبعد الرمزي أو «أدبية» النص أهم من مطابقته للواقع، بل لعل هذه «الأدبية» هي ما تدفع المبدع إلى الكذب «البليغ»، الذي هو أهم من الصدق غير «البليغ».

وقد التفت أبو حيان التوحيدى في هذه المسألة إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكماً»، واهتم بالسياق الذي ورد فيه هذا الحديث. ففعل ذلك حين كان يحاول أن يتردد، نقدياً، هجاءاً للوزيرين، معولاً على أن الصدق في الفن أولى بالرعاية من المطابقة بين الخطاب الأدبي وحقائق الأمور. فيقول:

الشعري العربي، أي مجموعة القواعد العامة المؤلفة لأي كلام شعري عربي عن الناقدة.

فإذا نظرنا فيما خلفه لنا أبو حيان التوحيدى من نصوص، وما قيل عن هذه النصوص، قديماً وحديثاً، لاحظنا أن ثمة فجوة بين خطاب التوحيدى، وما يمكن أن نسميه النصوص المفسرة أو المؤولة لهذا الخطاب. تنشأ هذه الفجوة، إلى حد كبير، من الاعتداد المسرف بالمقارنة بين خطاب التوحيدى، وما يتوهم أنه إشارات إلى وقائع وأحداث، أي أن الاعتداد بالبعد الإشاري كان هو الغالب على قراء التوحيدى بينما أهمل البعد الرمزي الإيحائي، كما أهمل النظر في علاقة نصوص التوحيدى بالنصوص المناظرة له، سواء تلك التي سبقته أو التي تلتها، بمباراة أخرى، اقتطع خطاب التوحيدى من سياقه النصي ونظر بدلاً من ذلك فيما ظنه بعضهم إشارات تاريخية واقعية. وقد كان من جراء هذا الموقف أن تكرر الحديث عن كذب التوحيدى أو صدقه، وعن اتساقه أو تناقضه، كما اتهم بالزندقة تارة، ورمى بالتسول والاستجداء تارة أخرى.

اتهم أبو حيان بالتناقض، مثلاً لأنه أنشأ نصاً في الطعن على الوزيرين، ثم عاد فأقر بمكانتهما وفضلتهما، بل أثنى عليهما^(١). وحقيقة الأمر أنه ليس ثمة تناقض إذا تنبها إلى الفرق بين المستوى الرمزي والمستوى الإشاري في كلام أبي حيان. إن نص (مطالب الوزيرين) نص أدبي من النوع الهجائي أحال فيه أبو حيان الوزيرين إلى «موضوعين» أو رمزين، فاطعاً بالتالي الصلة بينهما وبين وجودهما التاريخي الواقعي. أما ما ذكره، في تضاعيف هذا الكتاب، عن مكانة الوزيرين الرفيعة، فهو من باب الإشارة والتقرير. ولا يستبعد أنه اضطر إلى هذه العبارات التقريرية من باب تنبيه الملتقى إلى أن هجاءه للوزيرين نص أدبي، لا ينبغي النظر فيه من أجل البحث في مدى مطابقته للواقع أو مخالفته له. أي أن النص الأدبي لا ينظر فيه من أجل البحث عما فيه من صدق أو كذب، بل من أجل ما فيه من فن، ومن أجل الكشف عن قوانينه ونظامه الداخلي من حيث هو نوع أو جنس أدبي.

والحق أن مسألة الوفاء بمطالب الفن وقوانينه، التي تتجاوز مطلب الصدق، أي المطابقة بين الخطاب الأدبي

بما يقول به علماء النفس من أن طاقة العدوان الغريزية يتم إحلاؤها عن طريق أنشطة متباعدة، منها الفن والأدب، بدلا من أن يتم التنفيس عنها بشكل مباشر تدميري في الحروب وضروب العدوان الأخرى. يقول أبو حيان في ذلك:

«على أن من وصف كريماً أطرب، ومن أطرب طرب، والطرب خفة وأريحية، تستفزان الطباع، وتشبهان الحصف بالسخيف، فأما من حدث عن لقيم فإن أساس كلامه يكون على الغيظ، والغيظ نار القلب، وغبث اللسان، وتشنيع القلم...» (٥).

لا يرى أبو حيان بأساً في أن يشبه «الحصيف بالسخيف»، مادام التعبير الفني ناجحاً. ويدافع أبو حيان عن مذهبه مشيراً إلى أن الإبداع يعين المبدع على التخفيف من مشاعر الغيظ، وهو ما يتصل بما ذكرته من أن للأدب عنده وظيفة تطهيرية فيقول:

«فمن ذا يزرى على هذا المذهب إذا خرج القول فيه معضوداً بالحجة... وكان فيه برد الغليل، وشفاء الصدر، وتخفيف الكاهل من ثقل الغيظ» (٦).

ويصرح أبو حيان بمذهبه قائلاً:

«وإن كان بعض الصديق مشوباً، وبعض الحق ممزوجاً فلا بأس ولا حرج، فإن ذلك القدر لا يقلب الصديق كذباً، ولا يحيل الحق باطلاً، وأين المحض من كل شر، والخالص من كل خير؟» (٧).

ويأخذ أبو حيان على الحالمين المشايين أنهم يطلبون المحال، ويقعون من ثم فريسة لما نسجمه، بلقنا المعاصرة، الإحساس المرضي بالكذب، لأنهم يطلبون المستحيل فيقول عنهم:

«ورأيت المحال غائب، وطالب الممتنع غائب، ومحاول ما لا يكون مكدره معنى، ومحدود معدى، ومرجعه إلى الندم، وغايته الأسف الذي

«وهل أنا إلا كمن قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث: يا رسول الله: رضيت فقلت أحسن ما عرفت، ورضيت فقلت أفصح ما عرفت. فلم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأنا أروى لك القصة لتكون الفائدة أظهر، والحجة أنور.

قال عمرو بن الأهتم للزريقان، حين قال له النبي عليه السلام: ما علمك فيه؟ قال: أعلم أنه قد نجحت له مرّة، وأنه مطاع في قومه، وأنه مانع لما وراء ظهره. فقال الزريقان: أما والله لقد ترك ما هو أفضل من هذا. فقال عمرو: أما إذ قال ما قال فهو ما علمت أحق الأب، لقيم الخال، زمر المرّة، حديث الغنى، ولقد صدقت في الأولى، وما كذبت في الأخرى. وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال عمرو: يا رسول الله، لقد غضبت فقلت أفصح ما عرفت، ورضيت فقلت أحسن ما عرفت. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحرة» (٨).

لقد مدح عمرو بن الأهتم الزريقان لم هجاء، أي نقض نفسه، فهو إما أن يكون كاذباً في مدحه أو كاذباً في هجائه، ومع ذلك فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم «خطاب» عمرو بن الأهتم فقال «إن من البيان لسحرة» لأن المدار في الفن والأدب على الوفاء لمقتضيات البيان، لا على الصدق أو الكذب، أي أن الفن لا يعامل معاملة مطلق الكلام، بل يراعى فيه «نظام» الفن.

وقد قدم أبو حيان التوحيدى لهجائه للزريقين بخطاب نقدي يتضمن ما يشبه نظرية في وظيفة الإبداع ومصادره النفسية، فقال بأراء تتسق مع اعتداده بالفن ونظامه، حتى لو تناقض مع مقتضيات الصدق الإشاري. إن المصدر النفسي للإبداع الأدبي يكمن في قوة الشعور بالسخط والرضا، التي قد تقود المبدع إلى مجافاة بعض الحقائق. ولا يرى أبو حيان في ذلك بأساً لأنه يذهب مذهباً تطهيرياً، يرى فيه شيئاً شبيهاً

يشجو النفس، ويحرس الفؤاد، ويوجع القلب، ويضاعف الأسى، وربما أفضى إلى العطب» (٨).

لم يأت أبو حيان فى هجائه للوزيرين بالبعد الإشارى، وإنما عنى بتجسيد رؤيته الفنية الساخرة معتدًا بالشروط الفنية للهجاء والسخرية والمفارقة، ولم ير فى ذلك كله بأسًا. كما أنه لم ير بأسًا فى أن يقول عن الوزيرين:

«ولولا أن هذين الرجلين، أعنى ابن عباد وابن العميد كان [كذا] كبيرى زمانهما، وإيهما انتهت أمور... وعليهما طلعت شمس الفضل، وبهما ازدانت الدنيا، وكانا بحيث ينشر الحسن منهما نشرًا...، لكنت لا أسمع فى حديثهما هذا التسكع، ولا أنحى عليهما بهذا الحد، ولكن النقص ممن يدعى الكمال أشنع... ولو أردت مع هذا أن تجد لهما ثالثًا من جميع من كتب للجبل والدليم إلى وقتك هذا المؤرخ فى هذا الكتاب لم تجده» (٩).

إن هذا الاعتراف من جانب أبى حيان بفضل الوزيرين، بعد أن سلبهما قبل ذلك كل فضيلة، ونسب إليهما كل رذيلة، يدل على ما ذكرناه فى البداية من أن أبى حيان يفرق بين الخطاب الإشارى التقريرى والخطاب الرمزي الإيحائى. وكما ذكر فيما سبق، فإن أبى حيان ربما اضطر، فى تضاعيف نقده وهجائه للوزيرين، إلى الإشارة إلى مزاج الوزيرين، كأنه ينبه القارئ إلى عدم الخلط بين خطابه عن الوزيرين وما يمكن أن يسميه الواقع التاريخى لهما. أى أن أبى حيان ينبه قارئه إلى أنه لا يكتب تاريخًا للوزيرين يعنى فيه بالحقائق، وإنما ينشر خطابًا أدبيًا يراهى فيه أصول فن الهجاء، حتى وإن أدى به ذلك إلى مجافاة الواقع الثابتة.. وذلك هو الكذب البليغ الذى قال عنه أبو سليمان إنه كذب «قد أبس ثوب الصدق، وأحمر عليه حلية الحق». ولذلك، فإن هذا النوع من مجافاة الحقائق لا يعد كذبًا، بل هو صدق، لأنه يراهى حقائق الفن. الحقيقة الفنية قد تباين الحقائق الواقعية، لكنها تظل حقيقة صادقة بمعيار الفن الذى تنتمى إليه.

إن عناية أبى حيان برسم صورة ساخرة لابن عباد هى ما يهمه، ولا يهمه صحة ما ينسب إلى ابن عباد من أقوال وأفعال. وهو، على سبيل المثال، يسجل لنا مشهدًا ساخرًا لابن عباد عند عودته من همدان، وكيف استقبله الناس، وكيف أعد هو لكل واحد من مستقبليه كلامًا مسجورًا يلقاه به. ويقدم أبو حيان لهذا المشهد قائلًا: «فأول ما أذكر من ذلك ما أدل به على سعة كلامه، وفصاحة لسانه وقوة جأشه، وشدة منته». غير أن أبى حيان يكر على هذا المديح ساخرًا من ابن عباد فيقول مكملًا كلامه السابق: «وإن كان فى فحواه ما يدل على رقاوته وانتكاث مربرته، وضعف حوله، وركاكة عقله، وانحلال عقده» (١٠). ثم يمتضى بعد ذلك فى وصف ما كان من أمر ابن عباد ومستقبليه مسجلًا عبارات ابن عباد الرنانة، التى تجسد بحق ما وصفه به من «فصاحة لسانه... وركاكة عقله». فابن عباد يعنى بالسجع أكثر مما يعنى بأى معنى، إذ يضع أبو حيان على لسانه قوله:

«أبها القاضى كيف الحال والنفس، وكيف الإمتاع والأنس، وكيف المجلس والدرس، وكيف القرم والجرس، وكيف الدس والدعس، وكيف الفرس والمرس» (١١).

ثم يعقب أبو حيان على هذا مواصلا حديثه:

«وكاد لا يخرج من هذا الهذيان لتسبيجه واحتداه».

نقد أخلص أبو حيان فى وصفه لهذا المشهد بفن الهجاء والسخرية، لا من ابن عباد فحسب، بل من مستقبليه وكيف كانوا يظهرون خشوعًا وتذللًا لصاحب السلطة، رغم تفاهة عقله وتخاذله المضحك. ولم يخلص أبو حيان لحقائق الأمور، فأغلب الظن أن ما وضعه على لسان ابن عباد وعلى ألسنة مستقبليه، هو من تأليفه، لأننا نستبعد أن تكون ذاكرة أبى حيان قد وعت على البديهة هذا الحديث الطويل، الذى تخلله استشهاد بالشعر وحوى كثيرًا من التفاصيل التى لا يتصور حفظها إلا عن طريق تسجيلها كتابة، وهو ما لم يقله أبو حيان (١٢). غير أن أبى حيان لا يكثر إلا بخطابه الأدبى الهجائى الساخر، ولا يحفل بمدى مطابقة هذا الخطاب للواقع.

كانت، غالباً، وراء بغض الزميين الظاهر له؛ رغم ما بدا منه من محاولات للتقرب منهما. بل لعل مبالغة: أبى حيان في الشناء عليهما، في بداية أمره معهما، هي التي زوّدت في نفسيهما الشك في نواياه، لأن المبالغة في الشناء تنطوي أحياناً على سخرية مستترة، وكذلك المبالغة في إظهار الطاعة والخضوع. كانت السخرية اللاذعة أهم صفات أبى حيان، وما تبعها من ميل إلى النقد والانتقاد^(١٦)، فهو كما قيل عنه «قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الدم شأنه، والقلب ذكائه»^(١٧). كان تخوف الزميين من هذا الميل عند أبى حيان سبباً في جفائهما له، مما أدى في النهاية إلى أن تتحقق مخاوفهما وينشئ أبو حيان فيهما هجاءه.

ويحكى أبو حيان عن ميله إلى الهجاء والسخرية فيقول:

«كنت بحضرة أبى سعيد السيرافي فوجدت بخطه على ظهر كتاب اللمع... ذم أصرابي رجلاً فقال، ليس له أول يحمل عليه، ولا آخر يرجع إليه، ولا عقل يزكو به عاقل لديه، وأنشد... فقال لي: يا أبا حيان، ما الذي كنت تكتب؟ قلت: الحكاية التي على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأمّلها وقال: تأبى إلا الاشتغال بالقدح والدم وطلب الناس. فسقلت: أدام الله الإمتاع، شغل كل ناس بما هو مبتلى به مدفوع إليه»^(١٨).

كان أبو حيان، صاحب العقلية الناقدة الانتقادية، مدفوعاً إلى فن الهجاء والسخرية، وهذا غالباً ما حرص عليه الزميين من قبل أن يظهر منه، بشكل مباشر، ما يدل على أنه سينخر منهما، اللهم إلا إذا كانا قد استنبطا من مدحه ليهما معنى السخرية كما ذكرنا. لا شك أن ابن عباد قد قرأ سخرية أبى حيان في بعض تصرفاته التي تدل في ظاهرها على الاحترام والتبجيل. من ذلك مثلاً ما يحكيه أبو حيان عن أول لقاءه بابن عباد من أن ابن عباد سأله: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف»^(١٩)، ففنى إجابة أبى حيان سخرية، غير مباشرة، بسؤال ابن عباد، أخفقت خطبه. وشبهه بذلك أيضاً ما يحكيه أبو حيان من أن ابن عباد سأله: «من كذاك بأبى حيان؟ فأجابته أبو حيان، «أجل الناس في

إن ولاء المبدع لفنه وإخلاصه له يفوق أية اعتبارات أخرى، هذا ما يؤكد أبو حيان حين يشرح لنا كيف أن فن الهجاء أولى بالرعاية مما عداه فيقول:

«قيل لبعض من اتجع مأمولاً وأدرك حاجته منه: كيف انقلبت عن فلان؟

فقال: منعى لذة هجائه، وأكرهنى على حسن الشناء عليه، والقلوب مجبولة على حب الإحسان، والألسنة تابعة للقلوب»^(٢٠).

إن للهجاء عند هذا الرجل لذة فنية دفعته إلى هجران من أحسن إليه، لأن هذا الإحسان حرمه من إبداع خطابه الهجائي.

وكما دته يقدم أبو حيان تفسيراً «سيكولوجياً» لما هو ملحوظ عنده وعند غيره من المبدعين من ميل إلى الهجاء فيقول:

«وبعد وقبل فالكلام في نشر المييب وكشف القناع، وتدنيس الغرض، وهجو الإنسان، ووصفه بالخبايا أكثر استمراراً، والمتكلم فيه أظهر نشاطاً، وأمرن عبادة، وأوقد هاجساً، وأحضر عاطساً، وهذا لأن الشر طباع والخير تكلف، والطينة ألهب. وقد قال بعض فتيان خراسان: «الإحسان من الإنسان زلة، والرحمة من القادر أصحوبة، والظلم من المذل مألوف»^(٢١).

وينقل أبو حيان عن جرير قوله: «إذا مدحتم فاختصروا، وإذا هجوتهم فأطيلوا، فإن الناس لا يحملون الشر»^(٢٢).

إن مؤدى كلام أبى حيان ومؤدى نقوله عن غيره يرمى إلى تأكيد أن الهجاء فن يقصد لذاته لما يحققه من متعة فنية؛ وأن المبدع مدفوع إلى هذا الفن، بغض النظر عن الملابسات الواقعية التي ربما عاينته عنه.

وأهلب الظن أن ميل أبى حيان إلى فن الهجاء وبراعته فيه كانا السبب في عداوة الزميين له؛ إذ أدركا بحسبهما الفنى أن الرجل ربما أضمر السخرية منهما في مدحه لهما وتذلفه لهما. أى أن براعة أبى حيان في فن السخرية

زمانه، وأكرمهم فى وقته، فسأله ابن عباد مقلهاً: «ومن هو
وذلك؟» فأجابه أبو حيان: «أنت؛ فقال ابن عباد: «ومن
كان ذلك؟» فأجابه أبو حيان: «حين قلت يا أبا حيان من
كناك أبا حيان». ويعلق أبو حيان قائلاً: «فأضرب عن هذا
الحديث وأخذ فى غيره على كراهية ظهرت عليه» (٢٠).
ظاهر كلام أبي حيان الاحترام والتبجيل غير أن باطنه ينطوى
على ما يشبه تسفيهاً لأسئلة الوزير، لقد أدرك الوزير، دون
شك، أن وصف أبي حيان له بأنه «أجل الناس فى زمانه
وأكرمهم فى وقته» ليس إلا مبالغة تضر السخرية، أكثر مما
تدل على المدح. كما أن أبا حيان يتلاعب بالوزير فى هذه
المحاورة كما تلاعب به قبل ذلك، حين سأله عن «أبي
حيان» ينصرف أو لا ينصرف.

لقد أدرك ابن عباد وابن العميد أن المستوى الإشارى
لكلام أبي حيان يختلف عن، بل ربما يناقض، المستوى
الرمزى الإيحائى، فكان منهما ما كان. وعلينا ألا ننسى أن
سخرية أبي حيان من الوزيرين هى سخرية من سلطة سياسية
أدبية، وهذا مما يجعل كلامه أشد وقعاً وأكثر إيغالا فى
التسفيه والازدراء.

*

أما «رسالة السقيفة» التى اتهم أبو حيان من أجلها
بالكذب وتزوير التاريخ، فهى أدل على ما ذكرته من أن
الخلط بين المستوى الإشارى والمستوى الرمزى يوقع قارئ
التوحيدى فى أحكام جائرة، تعتمد بمثل هذا القارئ مما
ينبغى أن تكون عليه قراءة النصوص الأدبية.

إن شكل هذه الرسالة وما وضعه فيها التوحيدى على
ألسنة أبى بكر وعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، رضى
الله عنهم، واضح الدلالة على أن الرجل قد أحال هذه
الشخصيات إلى نماذج أو رموز فى حكاية ألفها تأليفاً، إن
الصيغ اللغوية التى تتحدث بها هذه الشخصيات فى الرسالة
هى صيغ المصر المباسى. ولو أراد أبو حيان أن يزرر وثيقة
تاريخية - كما زعم بعضهم - لاصطنع أسلوباً يناسب عصر
الخلفاء الراشدين. ولقد كان أبو حيان بما لديه من محصول
لغوى، وبما لديه من خبرة لغوية أدبية قادراً، بلا شك، على

أن يضع على لسان كل واحد ما يشاكل أسلوبه وتفكيره.
لكن أية قراءة سريعة لهذه الرسالة لا يلاحظ فيها أدنى جهد
من جانب أبى حيان لاصطناع أساليب الخلفاء الثلاثة. لا
بحسب القارئ، إذن، إلى كثير من الذكاء أو الخبرة كى
يكشف أن رسالة السقيفة هى من صنع أبى حيان (٢١)،
فهى تمثيل لأفكاره، صاغها فى شكل سردى درامى.

لقد بدأ أبو حيان رسالته بما يشبه مقدمة، تهدف إلى
تشويق القارئ إلى ما هو آخذ فى سرده بعد ذلك فيقول:

«قال أبو حيان... سمرنا ليلة عند القاضى أبى
حامد... فتصرف الحديث به كل متصرف...
فجرى حديث السقيفة، وشأن الخلافة، فركب
كل منا مثناً...»

فقال: هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر
الصديق لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما،
وجواب على له ومبايعة إياه عقب تلك المناظرة؟
فقال الجماعة التى بين يديه: لا والله! قال:
هى من بنات الحقائق... ومذ حفظتها ما رويتها
إلا للمهلبى... وقال: لا أعرف على وجه الأرض
رسالة أعقل منها ولا أبين... فقال له المبادئى
أبها القاضى، لو أنتمت المنة بروايتها سمعناها
مثله» (٢٢).

لقد شوق أبو حيان قارئه إلى الاطلاع على تلك الرسالة،
فهى أولاً تتعلق بأمر خطير أهم المسلمين، وهو أمر الخلافة،
وأمر الاختلاف بين الشيعة وخصومهم، ثم إن الرسالة شئ
نادر لا يعرفها أحد ممن كانوا فى حضرة القاضى أبى حامد،
فهى أشبه بسر يتعلق بأمر خطير، مما يحفز القارئ ويهيئ
لاستقبال ما سوف يسرده أبو حيان بعد ذلك، كما أنها رسالة
لا يعرف القاضى أبو حامد «على وجه الأرض رسالة أعقل
منها ولا أبين» (٢٣)، وغير ذلك مما وصفه بها القاضى فى
تعظيم شأنها من حيث مضمونها وشكلها. وبعد أن أنهى أبو
حيان هذه المقدمة بدأ فى سرد الرسالة.

غير أن إيمان أبى حيان فى محاكاة الروايات الصحيحة
هو الذى قاد، غالباً، بعض القراء إلى الظن بأنه كان يصدد

تهمة الزندقة يرمى بها أبو حيان. لم يعرف هؤلاء القدماء المعنى الذي تنطوي عليه «مجمعة» أبي حيان التوحيدى، فلم يجدوا أسير وأطوع من تهمة الزندقة لأنها بدورها تهمة غير محددة. ولكل عصر من العصور ألفاظ مثل الزندقة يرمى بها كل من يقول شيئاً لا يجرى على النسق المألوف. لا شك أن خطاب أبي حيان أقلق بعض قرائه لما استشعروه فيه من انحراف عن الخطاب الجارى، فاتهموه بالزندقة تارة وبالكذب والتزوير تارة أخرى.

كان التسول والاستجداء من جملة ما اتهم به أبو حيان، وهو اتهام لم يدفعه أبو حيان التوحيدى عن نفسه، بل العكس من ذلك، أمعن فى تشبته نصياً بأكثر من طريقة. غير أن السؤال هو: هل التسول فى النصوص الأدبية هو التسول فى الواقع؟ الحق، أن نصوصاً أخرى فى التراث تكسب التسول وجوداً خاصاً، قد لا يكون له أدنى صلة بفكرتنا عن المتسولين والتسول. إن هذه النصوص تحمل التسول إلى علامة أدبية، وتنفى عنه كل ما يعلق بأذهاننا عن التسول. إن شخصية التسول، كما حكى عنها الجاحظ، تجعله قريباً من شخصية اللانتمى الذى يأبى الاتحاد مع وسطه الاجتماعى. يحكى الجاحظ على لسان أحد شيوخ المكدين أنه قال إن المكدي:

«على يهد الدنيا، ومساحة الأرض، وخليفة ذى القرنين... لا يخاف البؤس، يسير حيث شاء... لا يفتنم لأهل، ولا مال، ولا دار، ولا عقار» (٢٦).

واضح فى كلام هذا الشيخ أن المتسول لا ينتمى إلى وطن بعينه، ولا يرتبط بالروابط الأسرية المعروفة؛ فلا دار له، ولا أهل، كما أنه يعيش وجوداً خاصاً، لا يهتم فيه بمال أو ولد. يصنع المكدي وجوده بنفسه ولا يخضع للضرورات العامة التى يستسلم لها الآخرون، ويعيشون بمقتضاها.

أغلب الظن أن شخصية المكدي هى صياغة جديدة لشخصية الصعلوك المتمرد الذى يرفض الانصياع للوجود الجماعى السائد.

محاولة لكتابة التاريخ، أو بالأحرى محاولة تزوير وثيقة تاريخية. وتكمن هاهنا مفارقة تلفت الانتباه: فقد أمعن أبو حيان فى محاكاة شكل الروايات الصحيحة، لكنها محاكاة تنطوى على سخرية، ولا ينبغي أن تؤخذ مأخذ الجد. إن أول مظهر من مظاهر المحاكاة الساخرة حرص التوحيدى على إيراد سلسلة الرواة الذين حكى عنهم القصة. تبدأ هذه السلسلة بأبي الصباح مولى أبي عبيدة بن الجراح وتنتهى إلى القاضي أبي حامد أحد شيوخ التوحيدى، وكان من أئمة الفقه. هناك، إذن، مفارقة واضحة بين مضمون الرسالة ولغتها، للذين يكشفان اختلافاً كشافاً، ومظهرها الذى اتبع فيه أبو حيان تقاليد رواية الأخبار الصحيحة. إن هذا التناقض بين شكل الرسالة ومضمونها هو أحد أساليب السخرية غير المباشرة عند التوحيدى، وعند غيره من الكتاب حين يصطنعون مظهرًا جاداً فى حديث هزل أو ساخر.

وقد اضطر أبو حيان إلى أن ينص مباشرة، فى سياق آخر، على أن هذه الرسالة كانت من صنعه، وبأنه لا نصيب لها من الصحة التاريخية (٢٧). ويبدو أنه كان مضطراً دائماً إلى إزالة سوء الفهم الناجم عن أخذ كلامه مأخذاً إشارياً، وإغفال البعد الرمزي فى كلامه. ولعل هذا هو السبب الحقيقى فيما يروى من أنه أحرق كتبه قبل موته.

ولا يستبعد، على كل حال، أن المستوى الرمزي لكلام التوحيدى قد استشعره بعض القدماء، وإن كانوا أساءوا تأويله، فسقد قيل إن «زندقة الإسلام ثلاثة، ابن الراوندى، والتوحيدى، وأبو العلاء، وشرهم على الإسلام التوحيدى، لأنهما صرحا، وهو مجمع ولم يصرح» (٢٨). ينبئ هذا النص عن إحساس مبهم بأن خطاب التوحيدى ينطوى على ما هو أخفى من البعد الإشاري الخالص. كان هناك شعور بأن التوحيدى يضمر أكثر مما يصرح، لكن المؤسف أن هذا المستوى الخفى المضمر لكلام أبي حيان فهم على غير وجهه فاتهم بالزندقة، بدلاً من محاولة البحث فى كلامه عما يكشف عن مراميهِ البعيدة غير الظاهرة. وإنه لمن العسير على قارئ خطاب التوحيدى أن يمتثل على ما يمكن أن يعزى إلى الزندقة، وإنما هو ذلك الإحساس غير المهدد بأن كلام الرجل ينطوى على أكثر مما يدل عليه ظاهره، فلم يجد بعضهم إلا

يقول بديع الزمان الهمذاني على لسان أبى الفتح:

هذا الزمان شوم

كما تراه غشوم

الحق فيه مليح

والعقل عيب ولوم

والمال طيف ولسكن

حول اللقام يحوم^(٢٧)

ومادام الزمان الغشوم قد جعل المال يحوم حول اللقام، فمن طبائع الأمور أن يحتال المكدي للحصول على هذا المال ممن لا يستحقونه عن طريق الحيلة أو الخداع.

إن ربط نصوص التوحيدى فى الاستجداء بنص الجاحظ، وقد سبقه، وبنص الهمذاني، وكان تالفاً له، يمكن أن يكون أجدى فى فهم خطابه من ربطها بما يشير إليه التمول فى الواقع.

إن خطاب الكدية فى الأدب العربى يستحق أن يدرس دراسة مستقلة تكشف عن جمالياته، أو قوانينه المولدة لوجوه الكلام فيه، وعندئذ يمكن أن نقرأ هذا الخطاب ونؤوله تأويلاً مختلفاً عما ألفناه فى كتب تاريخ الأدب. إن الكدية فى الأدب العربى تمثل جنساً أدبياً خاصاً داخل جنس النشر العربى الكلاسيكى.

إن خطاب الكدية عند أبى حيان التوحيدى، مثلاً، يتصل بنزعه إلى السخرية اتصالاً وثيقاً، وإن كان خفياً رمزياً، لا إشارياً مباشراً، فهو فى مبالغاته فى مدح من يتوجه إليه بالسؤال وتبجيله يستخف ويسخر أكثر مما يلحف فى السؤال. أقرأ مثلاً قوله متوجهاً لابن العميد بالسؤال:

«أين أنا من مشرق الخير، ومغرب الجميل؟ أين أنا عن بدر البدر، وسعد السعد؟... أين أنا عن سماء لا تفتر عن الهطلان؟ وعن بحر لا يقذف إلا بالؤلؤ والمرجان... لم لا أستمطر سحابه؟ لم لا أستمقى رياه؟... ولا أحج كعبته، وأستلم ركبه؟ لم لا أصلى إلى مقامه مؤتماً بإمامه؟ لم لا أسبح ببنايه متقدساً؟... لم لا أنتهى فى

تقريظ فتى، لو كان من الملائكة لكان من المقربين، ولو كان من الأنبياء، لكان من المرسلين، ولو كان من الخلفاء لكان نعمه اللائذ بالله، أو المنصف فى الله، أو المعتضد بالله أو المنتصب لله، أو الغاضب لله، أو الغالب لله، أو المرضى لله، أو الكافى بالله، أو الطالب بحق الله، أو الهى لدين الله»^(٢٨).

لقد بالغ أبو حيان فى مدح مسؤله، حتى آلهه ووضعه فى زمرة الملائكة والأنبياء والمرسلين وقده. غير أن هذا كله لا ينبى أن يفهم فهماً حرفياً، لأنه ينطوى على استهتار واستغفال لمن يتوجه إليه بالسؤال. كما يلاحظ أن التكرار فى قوله: اللائذ بالله، أو المعتضد بالله، أو المنتصب لله، أو الغاضب لله... إلخ، هو بسبيل إضحاك القارئ أكثر مما هو بسبيل مدح من يسأله. ولذلك، فإن حسن السندوبى كان محققاً حين علق على رسالة أبى حيان هذه قائلاً: «ما أشبه هذه الرسالة إلا بالرقى والشمائم، وهى بالخب والاستغفال أشبه منها بالجد فى حسن السؤال»^(٢٩). إن الباعث الجمالى إلى إنشاء هذه الرسالة، والباعث الذى ينبى الاهتمام به، هو الاستهزاء واستغفال ابن العميد، ولا أظن أن الباعث الجمالى إليها كان «حسن السؤال». ربما كان أبو حيان يسمي، من الناحية الواقعية، إلى الحصول على المال والجاه من ابن العميد، لكن إخلاصه لجماليات الكدية أدى به، من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى، إلى الانسياق وراء السخرية من ابن العميد بوصفه تمثيلاً للسلطة السياسية والأدبية. ولا شك أن ابن العميد فهم شفرة هذه الرسالة، كما فهم ابن عباد شفرة خطاب أبى حيان بوجه عام، فحرماً أبا حيان من نوالهما، بل عاقباه، كل بطريقته.

إن البعد الإشارى فى خطاب أبى حيان التوحيدى للوزيرين يوجب عليهما مكافأته وثأبته، لا عقابه وازدراؤه وصده. لكنهما، بحكم ثقافتهما الأدبية، استوعبا البعد الرمزي فى كلامه، وكان تصرفهما إزاءه مبنياً على هذا الاستيعاب، وإلا فإن ردود أفعالهما تصبح غير مفهومة ولا مبررة.

اللغة... أنت إذا لست تدهونا إلى علم المنطق،
إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية» (٣٤).

وفي كتاب «المقاييس» يروي أبو حيان عن أبي زكريا
الصيمري سؤاله لأبي سليمان: «إذا كان البارئ تعالى لا
يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختياراً، فعلى أي نحو يكون
فعله...؟» (٣٥)، فيرد أبو سليمان رداً يربط فيه بين الوجود
واللغة، لأن ما لا يوجد له اسم يكون في حكم المعلوم، أي
أن الواقع، أو العالم، لا يتحقق خارج اللغة. فيقول:

«قد قال كبار الأوائل إنه تعالى يفعل بنوع
أشرف من الاختيار. وذلك النوع لا اسم له
عندنا، لأننا إنما نعرف الأسماء التي قد عهدنا
أسمائها، وشبهنا بها. والناس إذا عهدوا شيئاً عهدوا
اسمه» (٣٦).

وفي المقايسة الثانية والعشرين يربط أبو سليمان بين النحو
والمنطق، فيقول إن «النحو منطق عربي، والمنطق نحو
عربي» (٣٧).

وقد سأل أبو حيان أبا سليمان: «هل بلاغة أحسن من
بلاغة العرب؟»، فيجيب أبو سليمان: «هذا لا بين لنا إلا
بأن نتكلم بجميع اللغات، على مهارة وحذق... وهذا ما
يطمع فيه إلا ذو عاهة». غير أنه يضيف بعد ذلك «ولكن قد
سمعنا لغات كثيرة من أهلها... فعلى ما ظهر لنا، ونحبل
إليها، لم نجد لغة كاللغة العربية، وذلك أنها أوسع مناهج...
ولها هذا النحو الذي حصته منها حصّة المنطق من
العقل» (٣٨). أي أن أبا سليمان لا يني يربط بين اللغة والنحو
من جهة والمنطق من جهة أخرى، حتى إنه ذهب إلى أن
العربية كانت مهيأة لاحتواء علم المنطق اليوناني فيقول:

«ولولا أن النقص من سوس هذا العالم ونوسه،
لكان علم المنطق تهيه الطبيعة بالعربية، أو كانت
الطبيعة تسوق العربية إلى طباع اليونانية، فكانت
المعاني طباقاً للألفاظ، والألفاظ طباقاً للمعاني،
وحينئذ كان الكمال يتخطى إليه عن كسب،
والجسمال أيضاً يصادف بلا رغب ولا
رهب» (٣٩).

وبقي، في النهاية، أن أشير إلى أن الموقف النظري الذي
انطلقت منه في بداية البحث، أحصى فكرة القطعية بين اللغة
والواقع، والاعتداد بدلا من ذلك بالعلاقة بين اللغة
والتصورات الذهنية، هذا الموقف يتسق مع موقف أبي حيان
التوحيدي نفسه من علاقة اللغة بالفكر أو التصورات الذهنية.
يظهر ذلك في موقفه من المناظرة الشهيرة بين السيرافي
النحوي ومتى بن يونس المنطقي، فمن الواضح في سرد أبي
حيان لهذه المناظرة انحيازه للسيرافي الذي تبنى موقفاً مثالياً
بالمعنى الفلسفي، فهو يعتقد اعتقاداً جازماً في أن ما نسميه
الواقع لا يوجد مستقلاً عن تصوراتنا الذهنية، وهي تصورات
تشكلها اللغة. لقد نفى السيرافي إمكان وجود تفكير مستقل
عن اللغة، وأكد بالتالي أن المنطق اليوناني لا يلزم غير
اليونانيين لأنه صنعة اللغة اليونانية. كان السيرافي يسعى إلى
هدم مركزية المنطق اليوناني نافعياً فكرة وجود مقاييس عقلية
مجردة عن اللغة» (٣٠).

يسأل السيرافي متى بن يونس عن معنى المنطق، فيرد متى
بأن المنطق «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام
من سقيم» (٣١)، غير أن السيرافي يربط بين اللغة ومعرفة
صحيح الكلام من فاسده فيقول إن:

«صحيح الكلام من سقيم يعرف بالنظم المألوف
والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد
المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث
بالعقل» (٣٢).

وفيما يلي ذلك يربط السيرافي بين المنطق اليوناني واللغة
اليونانية فيقول:

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة
أهلها... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس
والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً...؟» (٣٣).

ومن ذلك أيضاً قوله موجهاً كلامه إلى متى:

«إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا
يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال
والحروف، أفليس قد لزم الحاجة إلى معرفة

وعلق أبو حيان على تعريف الجنون على هذا النحو قائلاً:
«وقد صدق هذا الشيخ، فقد سمعنا من هذا ما لا يطمع في
إحصائه»^(٤١). وقد كان دأب أبي حيان الدعوة إلى نبذ
التعصب، فقد نفى أن يفضل العرب غيرهم من الأمم، ونقل
عن إخوان الصفا قولهم: «متى انتظمت الفلسفة اليونانية
والشرعة العربية فقد حصل الكمال»^(٤٢). إن هذه المقولة
الأخيرة تناظر ما قال به أبو سليمان، حين رأى كمال العالم
في انتظام النحو العربي والمنطق اليوناني.

لم يكن ميل أبي حيان إلى الربط بين اللغة والفكر
بحيث لا يتحقق لأحدهما وجود مستقل عن الآخر، تعصباً
للغة على لغة، بل كان تعبيراً عن توجه إلى تأكيد البعد
اللغوي في أية معرفة إنسانية في أية لغة من اللغات؛ أي أن
العالم أو الواقع، لا يتأني لهما وجود مستقل عن التصورات
الذهنية التي لا تنفك، بدورها، عن اللغة.

كان أبو سليمان، ومعه أبو حيان، يحملان ببلوغ
الكمال والجمال حين يتم اندماج النحو، رمز الثقافة العربية،
بالمناطق، رمز الثقافة اليونانية. أي أن الانحياز للعربية لم يكن
تعصباً لها ضد اليونانية، فلم يكره أبو حيان شيئاً كراهيته
للتعصب، حتى إنه كان يرى أن التعصب هو الجنون، فقال
نقلاً عن أبي محمد النبائي في تعريف الجنون، بعد أن عرف
الحماقة والرقاعة والرهونة:

«وأما الجنون فما تجد عليه هؤلاء الذين يتنازهون
بينهم قولهم: أبو بكر خير من علي، وعلي خير
من أبي بكر... ويقولون: بفساد أطيّب من
البصرة، وبادية البصرة أخف من بادية الكوفة،
والرازي خير من الباري، والسواني أحلى من
الكرخي، وسامرة فوق إرم ذات العماد، وفلان
فضلي، وفلان مرهوش»^(٤٣).

الهوامش:

- (١) يقول إبراهيم الكيلاني مفلاً: «لا شك في أن كلام الفوحدي عن ابن العميد كلام موزون مبغض... غير أن هذا الحفد لم يمنعه من الإقرار بفضل ابن
العميد، ولو أدى الأمر إلى الوقوع في التناقض». انظر:
- إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان الفوحدي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، دون تاريخ، ص ٤٦.
- (٢) أبو حيان الفوحدي، المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠، ص ٣٢٧.
- (٣) استخدم زكريا إبراهيم نصير «الصدق الفني» في تعليقه على الحوار نفسه.
انظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان الفوحدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٧٨ - ١٧٩.
- (٤) أبو حيان الفوحدي، أخلاق الوزيرين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٦٥، ص ٤٧١ - ٤٧٢.
- (٥) السابق، ص ٣٧.
- (٦) نفسه، ص ٦٩.
- (٧) نفسه، ص ٧٥.
- (٨) نفسه، ص ٧٦.
- (٩) نفسه، ص ٥٣١.
- (١٠) نفسه، ص ٩٤.
- (١١) نفسه، ص ٩٧.
- الجرس: الأكل. الدس: إدخال شيء تحت شيء - الدس: شدة الوطأ.
- الفرس: مواصلة النساء - المرس: الدلك.
- (١٢) ملاحظ، مفلاً: أن أبا حيان حين روى المناظرة المشهورة بين متى بن يونس وأبي سعيد السمرائي، ذكر أنه قد المناظرة كتابة.
- (١٣) أخلاق الوزيرين، ص ٥٢٩.
- (١٤) السابق، ص ٥٣٠.

(١٥) نفسه، ص ٢٦٦.

(١٦) يقول زكريا إبراهيم، «والظاهر أن البعد الفاصل بين الروح النقدية *l'esprit critique* وروح الاعتقاد *l'esprit de critique* هو من المرونة بحيث يتكيف من الواحدة منهما إلى الأخرى كثيراً ما يتحقق في سهولة ويسر». انظر زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدى، ص ٧٢.

(١٧) ياقوت، معجم الأدباء، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، دون تاريخ، ج ١٥، ص ٥.

(١٨) السابق ج ١٥، ص ٨.

(١٩) نفسه ج ١٥، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢٠) نفسه ج ١٥، ص ٢٨.

(٢١) لذلك لا نرى أن وضع أبي حيان يحتاج إلى برهان، وبالتالي فقد أتفق ابن أبي الحديد جهداً لا طاقاً من رواة في محاولة إثبات أن الرسالة من وضع أبي حيان.

انظر: عبد الرزاق محيى الدين، أبو حيان التوحيدى، مكتبة الحاملى، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٠١.

(٢٢) إبراهيم الكيلانى (محقق)، رسائل أبي حيان، ص ٢١٣.

(٢٣) السابق، ص ٢١٤.

(٢٤) ولم يعبأ الناس بصحة الرسالة أو وضعها، وإنما احتفلوا بما يمكن أن نسميه «أدبية النص»، ولذلك فقد حفزت آخرين على «التصرف في شكلها الخارجى زيادة ونقصاً»، كما يقول محقق الرسالة. انظر: رسائل أبي حيان، إبراهيم الكيلانى (محقق)، ص ٢١٠.

(٢٥) انظر: عبد الرزاق محيى الدين، أبو حيان التوحيدى، ص ٥٨.

(٢٦) نقلًا عن: شولى شيف، المقامة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٩.

(٢٧) السابق، ص ٢٣.

(٢٨) ياقوت، معجم الأدباء، ص ٣٨ - ٤٠.

(٢٩) نقلًا عن:

عبد الرزاق محيى الدين، أبو حيان التوحيدى، ص ٤١.

(٣٠) عقد لطفى عبد البديع فصلاً بعنوان «النحو والمنطق» في كتابه التركيب اللغوى للأدب، تعرض فيه للصراع بين النحو العربى والمنطق، لافتاً النظر إلى الأفكار الأساسية التى انطوت عليها مناظرة السيرافى ومضى بن بونس. وكان مما قاله في هذا الفصل: «ولعل أباً سعيد السيرافى لم يكن يظن وهو يأخذ بخلاصه معنى بن بونس... ويخفق عليه الخناق من أجل النحو العربى أن المنطق سيفرغ النحو وينزله على أحكامه... وفي هذا الصراع... بين النحو العربى والمنطق كعبت الغلبة للمنطق».

لطفى عبد البديع، التركيب اللغوى للأدب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١١ - ١٢.

(٣١) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، أحمد أمين وأحمد الزين (محققان)، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٥٣، ج ١، ص ١٠٩.

(٣٢) السابق، ص ١٠٩.

(٣٣) نفسه، ص ١١٠.

(٣٤) نفسه، ص ١١١.

(٣٥) أبو حيان التوحيدى، المقامسات، ص ٩٧.

(٣٦) السابق، ص ٩٧.

(٣٧) نفسه، ص ١٢١.

(٣٨) أبو حيان التوحيدى، المقامسات، ص ٣٢٨.

(٣٩) السابق، ص ٣٢٩.

(٤٠) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الوهبين، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

الرازقى، ضرب من عيب الطائف. السويلى، نسبة إلى سوابها، قرية كانت ببغداد، ينسب إليها العنب الأسود. فضل ومرعش، ساعيان كانا بقلان البريد السريع، وكان أحدهما سنياً والأخر حبيماً، فانقسمت عامة ببغداد في المنصب لهما إلى «فضلى ومرعشى».

(٤١) السابق، ص ٢٤٠.

(٤٢) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥.

منطق السلطة وهواجس المثقفين ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي

محيى الدين اللاذقاني*

أو يطلب ثالثاً؛ فقال له بصيغة جازمة، ليس فيها أى أثر
للمجاملات المعروفة عنه:

«يا ابن أخى، هي الدنيا، فإما أن ترضع معنا،
ولما أن ترتدع عنها»^(١)

ولن تتغير المعاني والملحقات كثيراً، لو استبدلت كلمة
الدنيا في عبارة معاوية بلفظة السلطة، فقد صارت السلطة
لاحقاً هي البقرة الحلوب لثلاث مؤسسات متشابهة ومتداخلة
الأدوار، هي: المؤسسة السياسية، والمؤسسة الفقهيّة، والمؤسسة
الثقافية بكتابتها وشعرائها ومرمديها.

ومنذ ذلك التاريخ الموهل في القدم، كان المثقف يشارك
نظرياً في مشروع السلطة، ولم يكن يملك رفاهية اختيار
موقف آخر، فالحرية والاختيار الواعي، اللذان لا تكتمل
دونهما أية ثقافة إنسانية محترمة، كانا عديدين مباشرين
للحكومات الاستبدادية التي لم تترك أية هوامش للخلاف
والاختلاف، وأفهم المثقفين منذ البداية أنها لا تريد غير
طبقة من الموظفين المخلصين، وهكذا كانت تزداد مكانة

لم تتغير علاقة المثقف والسلطة كثيراً منذ عصر أبي حيان
التوحيدي، ولا تبدلت شروطها التي استقرت نسبياً،
وأصبحت معروفة منذ القرن الثاني الهجري.

ولنا، مع بعض التجاوزات، أن نصيد تلك الشروط إلى
القرن الأول فقد تطورت تلك العلاقة مع بدايات تشكل
الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي، وتوضح محتواها
الذي سيلازمها في عهودها المتأخرة، ويجعلها تبدو لغيراً بعد
أن كانت أقل تعقيداً في الفترة الأولى؛ حين لم تكن
المصالح قد تضاربت، ولا الثروات قد تشعبت وتكاثرت، ولم
يكن التدخل في الأدوار قد نأسس، ولا تطور بطريقة لولبية
لم تخطر على بال المثقفين، ولا السلطة نفسها.

وقد كانت الأمور في طور النشوء، لا تتعدى إثبات الولاء
وقبض ثمنه على مبدأ الرضاة المشتركة الذي منه معاوية بن
أبي سفيان، الذي استاء من أبي بكر بن عثمان بن الحارث،
الذي كان يكثر من القدوم إلى مجلسه دون أن يلى له عملاً،

* شاعر وصحفي، سوريا.

الكاتب بمقدار قدرته على ترجمة مشروع الحاكم، وتقديمه للناس في حلة قشبية من الخطابة والكتابة.

وقد كان المثقف الذي لا تستخدمه الدواوين بمثابة طائش يلهو، وعقل لا يؤبه له، ولا يعمل على تقديمه أحد؛ لأن استخدام الوالي أو السلطان لأحد الكتاب كان ينظر إليه على أنه الدليل على ارتفاع الذكر والنباهة والتقدم في الحرفة أيضاً، وهكذا صار الاستغناء عن العمل مع السلطان مستحيلاً، بالرغم من الاعتراف بأن الاستقلالية محمودة، كما نص على ذلك التوحيدى نفسه:

«والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مزية فكهية، ولكنها فقيرة إلى البهجة، وصيانة النفس حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها، وفاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن، ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة في الآخرة شديدة، وغطاء عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحلو والحامض يلف»^(٢).

وفي الوقت الذي حلت فيه المؤسسة الفقهية عقدتها، واعتبرت التردد اليومي على أبواب السلاطين منقصة، وطورت شكلاً ذكياً من أشكال التعامل المباشر غير المباشر مع السلاطين، لم يستطع الكتاب الوصول إلى تلك النتائج بالرغم من تبحرهم القديم والحدث بأن الملك لا يكتمل إلا بهم، والسياسة لا غنى لها عنهم؛ فأمر السلطان، كما كان يقول شيوخ المهنة، مخرفة إذا استوت بالكتابة صارت سياسة.

وقرباً من هذا المعنى، كانت وصية عبدالحميد للكتاب التي بشرتهم أيضاً بأن: الملوك لا يستطيعون الاستغناء عنهم.

«ما أهل هذه الصناعة، بكم ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم، ويتدبركم وسمائكم يصلح الله سلطانهم، ويجمع فيهم، وتثمر بلادهم، ولا يستغنى عنكم منهم أحد، ولا يوجد كاف إلا منكم، فموقعكم منهم موقع أسماهم التي بها يسمعون»^(٣).

والحقيقة أن الملوك كان لهم رأى آخر يختلف عن رأى عبد الحميد، فهم لم ينظروا دائماً إلى الكتاب بثلث الأهمية، وكانوا يعاملونهم كالخدم، ويسومونهم سوء العذاب، مهما علت مراتبهم، فالوزير المهلبى نفسه الذى استقوى على أبى حيان، وطرده من مجلسه، أهنت كرامته، وتعرض للضرب بالمقارح على يد معز الدولة الذى كان يشتمه، ويغش له القول، وقد ضربه خمسين ومئة مفرقة بشهادة صديق أبى حيان، صاحب كتاب (تجارب الأمم)^(٤).

ولعل تلك الإهانات المترتبة التى كانت تنتقل من السلطان إلى الوزير إلى كبير الكتاب وإلى آخر موظف في ديوان الخراج، هى التى دفعت أبى حيان إلى الاستشهاد بقول الخلف الصالح: «ما تعظم أحد على من دونه إلا بقدر ما تصاغر لمن فوقه»^(٥).

وقد جاء ذلك الاستشهاد فى أول لقاء له بالوزير أبى سعدان. لكنه، ونظراً لاستخدامه ذلك القول فى ذلك المكان، احتال فى أن يعطى للتصاغر معنى مشدداً يربطه بالتواضع، ويجعل منه دواء للنفس، مع أنه فى قرارة نفسه كان يعلم علم اليقين أن الكرامة والحرية لا تجتمعان غالباً فى ظل الحاجة، وأن السلطة فى زمانه كالسلطة فى معظم الأزمنة، لا ترى فى المثقف غير تابع مفيد، عليه تنفيذ الأوامر، وعليه ألا يطمح لأكثر من دور الناصح والمشارك بالرأى حين تصفو النفوس ويخف التوتر فى تلك العلاقة القائمة على الاحتقار والمخلة بالآوان شديدة التعقيد من الكراهية الدفينة.

ولم يكن الأمر كذلك فى القرن الرابع الهجرى وحده؛ فالجاحظ الذى يجعل أبى حيان كثيراً، حط من شأن كتابة الدواوين، وكان يعتقد أنها من أصناف أعمال الخدم الصغار، وأن الامتنان فيها يزيد كلما زادت مرتبة صاحبها، وهو نص على ذلك صراحة فى رسالة «دم أخلاق الكتاب» حيث يقول:

«أغزهم علماً أسههم، وأقربهم من الخليفة أهونهم»^(٦).

ولا يخلو الأمر من ففة كانت تحاول جاهدة أن تصون ماء وجهها بعدم الترامي على الأعتاب، والرفع عن المزاومة أمام الأبواب، ولهذه الففة المشرقة بالذات، وهي قليلة في كل المصور، توسط أبو حيان عند الوزير وطالب بتقريب هذه الطائفة ورجالها الذين:

«وأوا أن سف الشراب أخف من الوقوف على الأبواب، إذا دنوا منها دفعوا عنها» (٧).

وفي هذه الرسالة الطويلة الموجهة إلى الوزير أبي عبد الله العارض بن سعدان، بلغت أبو حيان، بكياسة نادرة من أمثاله، نظر الوزير إلى علم أساسي لانتجع السياسة من دونه، وهو علم اصطناع الرجال، ويضرب مثلاً بأبي محمد المهلبى الذى أحاط نفسه بكوكبة من أذكى وأنبه مشفقى ذاك [الزمان] كآبى إسحق الصائى، وأبى سعيد السيرافى، وابن درستويه، والسررى الرفاء، وغيرهم من وجوه الأدباء والشعراء، وكان ذلك الوزير يطرب لاصطناع الرجال طرب عشاق الفن للفناء الجيد» (٨).

ولا يعنى هذا الموقف من أبى حيان أن جميع الأدباء كانوا بهذه الأريحية، يؤثرون على أنفسهم، ويتساعدون ويتماضدون، فقد كانت الأغلبية تعيش على الدسائس، وتتضارب فى الدواوين، وخارجها، وتسبب أفعالها للمكائد أقل مما تبرهها للكتابة، لذا هانت هذه الطبقة على غيرها، ولم يعد السلطان أو الوزير يأبه لها، أو يقيم لأصحابها وآرائهم كبير وزن، فحسبهم منه أن يعطى، وشرطه عليهم أن يطعموا.

أما أسئلة النزاهة، والمصداق، وكرامة المهنة وأصحابها، فلم تكن من القضايا المطروحة بحدة والحاح فى مناخ لا تنفق فيه غير بضائع المنافقين والانتهازيين الذين يعرفون سلفاً أن أفعالهم مسخرة للتبرير، وليست موظفة للتغيير.

وقد سخر أبو حيان من تلك الحالة فى نص بالغ الدلالة على قبول المثقفين فى ذلك الزمان منطق السلطة دون مناقشة أو احتجاج، فقال:

«لو ظفر يوم الجمل طلحة والزيبر وعائشة بعلى ابن أبى طالب، دار الخلاف بينهما، وكان لا

يعول أحدهما فى الاستظهار على صاحبه إلا بأن يتزوج عائشة، ثم يكافح صاحبه بها ويشيمتها الذين فتوا بعر جملها، وتداروا به، وكنا نحن نكود عمائنا، ونرفع طيالسنا، ونسرح لحانا، ونكتسل، ونحتفل، ثم نجلس فى المساجد والجوامع، ونحتج لذلك التزويج، ونأول كل قول، ونخرج كل خبر، ونبلغ كل غاية بكل حيلة» (٩).

ولا يخفى أبو حيان قناعته بأن استبداد السلطة والمبالغة فيه، ينبع أحياناً من خنوع الناس، خصوصاً طبقة الكتاب، فقد كان يكفى ابن العميد أن يرفع الطرف، لترعد المفاصل، وتصفر الوجوه، وقد تعود الصاحب ابن عباد أن يكون مطاعاً، مسموع الكلمة دون مناقشة، لأن كل من كان حوله لم يجرؤ على أن يرد له أمراً، أو يناقشه فى مسألة:

«والذى غلط فى نفسه، وحمله على الإحجاب بفضله، والاستبداد برأيه، أنه لم يجبه قط بخطئة، ولا قبول بشيئة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت، أو لحت، أو غلطت أو أخطئت، لأنه نشأ على أن يقال: أصاب سيدنا، وصدق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه» (١٠).

ولا تقف أخلاقيات الكتاب عند حد الانتهازية والنفاق، إنما تتحول فى حالات كثيرة إلى مشاركة فى التجسس والاستخبار لهذا الطرف أو ذاك، فقد كان أبو عبد الله البصرى، الملقب بالكاغدى، أحد شيوخ المعتزلة، وألمع كتابهم يحمل، على ذمة أبى حيان، لقب المرشد، لأنه كان جاسوساً على صاحب بغداد (١١).

وقد طلب من أبى حيان نفسه أن يكون عينا على ابن موسى، وإلى الجبل، فرفض لسببين لا تدرى أيهما كان الأساس فى اتخاذ قرار الرفض، فهو يقول فى جملتين متلازمتين: «إن التجسس لا يليق به»، ثم يعبر عن خشيته من أن يلقى به الرجل الذى سيتجسس عليه «من أعلى الجبل إن رآه من أمره شيء» (١٢).

لعمود أكثر قوة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الرابع. وهي حقبة شباب أبي حيان التوحيدي الذي أغفل الحديث عن نفسه قبل أن يظهر بوصفه مثقفاً مكتمل الشخصية والتكوين في بلاط ابن العميد الأب، ولاحقاً في مجلس ابن العميد الابن، وخلفه صاحب ابن عباد.

وقد تعاون المؤرخون والإخباريون، عن غير قصد، مع أبي حيان في إخفاء هذا الجانب المجهول من شخصيته. فهاقوت يؤكد في معجمه أن أحداً لم يدمجه في خطاب، ولا ذكره في كتاب (١٧)، وماذا لك لسوء هيئته، وفحش سيرته، كما نظن، إنما ثلاثاً للغضب، وتغاشياً للنقمة، فقد كانت أخبار الثوار والمتمردين تضر بكتابها، ونقلها، وحاملها، وما معظم من تصدى للتأريخ على درجة عالية من الحياد والموضوعية؛ ليفسد صنيع نفسه، ويحلب المصادرة لكتبه بذكر الفقة التي باءت بغضب حكام العصر، وسلاطين الزمان.

وليس من المعقول أن يتحول الإنسان من متحدر إلى متسول، وسائل ملحف، في غمضة عين. فقد مرت تجربة أبي حيان في محاضر طويل وصعب قبل أن تصل إلى المرحلة التي باع فيها الذمة والمروءة، ومارس النفاق والكذب، وسجل ذلك على نفسه في نص نادر من أدب الاعتقادات، وذلك في الرسالة التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل، على ابن محمد، وهي آخر ما وصلنا من ذلك المثقف الموسوعي الكبير الذي اختفت أخباره تماماً بعدها، فأصبحت تلك الرسالة، بصراحتها وموقعها، بمثابة وثيقة الاعتراف الأخيرة التي يدلي بها مفكر مجرب، لم يعد له في الدنيا ومشاعها مأرب.

ففي تلك الرسالة التي تضارع اعترافات روسو في صدقها ودقتها، يقول أبو حيان للقاضي عن بشر ذلك الزمان بحكامهم ورعاهم:

«لقد اضطرت بينهم بعد الشهرة والمعرفة، في أوقات كثيرة، إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكلف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرءاء بالسمعة

وهناك تهمة أخرى بالتجسس ألصقتها القفطي بأبي حيان حين اعتبره مكلفاً بنقل ما يدور في مجلس الوزير ابن سعدان لأبي سليمان المنطقي السجستاني، وتلك التهمة ترجع الأدلة التي تنسب أبا حيان التوحيدي إلى إحدى الجماعات السرية التي كانت تعج بها بغداد في ذلك العصر، وتجعله، رغم تنصله من ذلك نقية، عضواً مشاركاً في كتابة رسائل إخوان الصفا (١٣)، التي حاول أصحابها تغيير المجتمع بالعلم والثقافة والفكر والفلسفة، بعد أن فشلت معظم حركات التمرد الثوري، والتخريب بالعنف، منذ ثورة الزنج بالبصرة إلى ثورات القرامطة في الشام واليمن والعراق. ولعل نسبة تأليف كتاب «الحج العقلي» إذا ضايق الفضاء عن الحج الشرعي، لأبي حيان تزيد من احتمالات ذلك التورط في عمل سياسي سري. فمضمون ذلك الكتاب وفكرته الأساسية كانا سببا في إعدام الحسين بن منصور الحلاج الذي سبقه إلى ستر الميول الثورية القرمطية بمسوح التصوف مع أن الدلائل والنصوص كافة تشير إلى أنه سجن بتهمة القرمطة، وأشهر في بغداد على أنه أحد دعائهم (١٤)، ثم واصل إدارة وتحريك بعض تلك الجماعات السرية من داخل سجنه في قصر الخلافة، وبرعاية أم الخليفة المقتدر، التي مارس نفوذه الروحي عليها بشكل أقوى وأكثر تأثيراً من طريقة «راسبوتين» في بلاط القيصرية.

ومن المتفق عليه أن الحلاج، الذي لا يعترف أبو حيان بأستاذه علناً، كان المحرك الأساس لانقلاب ابن المعتز قبل سجنه (١٥). وقبلها كان مستشاراً سرياً للقائد العسكري البارز، الحسين بن حمدان. وقد دفع حياته لاحقاً لثمناً لصراع مدمر بين بعض تلك الحركات السرية، وبخصوصاً بين الحركة التي كان يقودها ابن أبي العزاف والشلمغاني (١٦)، مستشار الوزير حامد بن العباس، الذي حاكم الحلاج أشهراً عدة، ولم يكف عنه حتى صدر قرار تجريمه وصلبه من جراء القول بالحج العقلي.

وإذا صحت نسبة أبي حيان التوحيدي إلى إحدى تلك الجماعات، فإن كشابه عن الحج العقلي، وطريقته في التصوف، يضعانه مباشرة - وهذا مجرد افتراض - في الفرع الحلاجي وحركته التي غابت عن الأنظار بعد صلبه وإعدامه.

والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويطلع في قلب صاحبه الألم» (١٨).

لقد رأينا بقايا صور التمرد في حياة أبي حيان في مرحلة ظلالتها الغريبة، وليس في مطلع فجرها، وتألق شمسها وحرها، ولو وصلتنا أخبار المرحلة المسكوت عنها في حياة هذا الرجل الاستثنائي لعرفنا الكثير من مشاهباته، ومشاكساته، وهواجسه المشروعة، وتطلعاته إلى أفق أرحب، وحياة أخصب، وحرية أنضر، وكرامة أوفر.

وبما إن تلك الحقبة غير معروفة، وإنه لا جدوى من البكاء على الحليب المراق، لا يبقى إلا أن نرصد صورة التمرد في مرحلة أفولها، فقد ظل في حياة أبي حيان مشاكسات مشهودة إلى أن جاوز الأربعين.

وربما كانت علاقة هذا الأديب والفيلسوف بالوزير صاحب ابن عباد حالة نموذجية لرصد رحلة المثقف، وتراجعاته، وتأرجحه بين التمرد الكريم، والاستسلام المهين، فقد كانت في عقل أبي حيان جميع هواجس المثقفين الذين يتطلعون إلى تغيير العالم نحو الأفضل، ويعتقدون بإمكان تحقيق ذلك في أيام معدودات. وكانت في سيرة صاحب وطريقة إدارته للحكم معظم البذور التي تشكل المنطق المنطوي الاستبدادي الذي لا يأبه للبشر وعذاباتهم وأخلاقهم وطموحاتهم، ولا يؤمن إلا برأى واحد، وموقف موحد، ويرى في الانتقاد الموجه لشخصه سهماً مسدداً إلى هيبة الدولة.

لقد كان أبو حيان، مثل جميع الكتاب الفخوريين بصانعتهم، نداءً للصاحب ابن عباد، وقبله ابن العميد، لكن ابن عباد لم يكن يرى فيه أكثر من «وراق في الحضرة» يصلح لتدبيج فقرة، أو نقل رسالة، أو نسخ كتاب، وقد استكثر الصاحب على أبي حيان ذات مرة أن يقوم لشخصه فهو، على حد تعبير الوزير، في مرتبة الخادم، ومن كان مثله لا يجوز أن تمنح له مهمة شرف القيام لعملية القوم والكبار» (١٩).

وقد حظى التوحيدى بهذا النوع من المعاملة القاسية، لأنه لم يخف نديته العلمية والأدبية، وجاهر بتفوقه على الوزير بالحفظ والمعرفة في جلسة سجلت وقائعها في أكثر من كتاب (٢٠). فكانت تلك أم الكبار، والخطيبة التي لم تقتفر فصاحب السلطة، مهما ادعى الثقافة والتواضع والحلم، لا يحب أن يرى نفسه إلا أولاً في كل شيء، وبما يدل من تسول له نفسه زعزعة تلك الصورة في مرآته وأمام حاشيته.

وكانت ثالثة الأثافي أن التوحيدى لم يتورع عن انتقاد رسائل الصاحب، وأسلوبه، إلى درجة أنه اقترح أن يلخص كتاباته، ليزيل ما فيها من الحواشي غير النافعة، والسجع المتكلف (٢١). ووصل الخبر إلى الوزير، فكانت تهمة الزندقة جاهزة لإرهاب الكاتب، وكف لسانه، وإجباره على الهرب من الرى مؤثراً السلامة، وقناعاً من الغنيمة بالإياب، فالصاحب لم يمتنع عن الإغداق عليه ككتاب فقط، إنما حرره من أجر النسخ، على حد زعمه (٢٢).

ويستحسن أن نذكر هنا أن التوحيدى طرد من بغداد على أهام المهلبى بتهمة الزندقة أيضاً (٢٣).

ويبدو أن الذين لم يحتملوا سلوكه الفظ، وأسلوبه المتشرد، وطريقته التي لم تكن خائفة في بدايتها، كانوا يستهلون إطلاق تلك التهمة التي ركبته إلى آخر العمر، إلى درجة أن بعض المؤلفين يعتبرونه من أخطر سلاخنة الإسلام، على حد تعبير أحدهم، «مجمع ولم يصرح» (٢٤)، على العكس من ابن الراوندى الذي كان واضحاً في الدفاع عن سوء عقيدته وقناعاته (٢٥).

وكان من الطبيعي لصاحب روح متمردة أن ينتقم لنفسه ولأبناء مهنته بكتاب أهدر فيه هيبة الوزراء جميعاً، وغصوصاً ابن عباد الذي جعله يحاكي المومسات، وقرنه مع أصحاب السجاجات (٢٦). وما كان بإمكان ذلك الكتاب أن يبيع وينشر لولا قيام مؤلفه باستغلال التناقضات الموجودة بين الوزراء، وتقديم كتابه لواحد منهم. والظاهر أن هذا الكتاب هو كتاب العصر، فقد كان حين عرض مشروع مسودته على الوزير ابن سعدان في حدود «المزمتين» أربعاً وعشرين ورقة، أو «كاخذ فرعونى» (٢٧) بلفة الورقة في ذلك

مفهومة بالنسبة إليه وحده، فقد كان يناطحهما أدبيا، ويعتبر نفسه أفضل منهما. لكن السلطة والثروة كانتا بحوزتهما، لذا حقراء وطرداه، وقبلهما، طرده المهلبى، وكان من الممكن أن يطرد من مجلس ابن سعدان، لو طال به المقام، وظل على روحه التمردية الأولى، فالسلطة الاستبدادية لا تجالس إلا منافقها، ولا تنفق بسخاء إلا على الأنباع والموالين. وهذا ما أدركه صاحب كتاب المثالب متأخرا، بعد أن دفع غالبا لمن التناقض التاريخي بين منطق السلطة وهواجس المثقفين.

إن أبا حيان لم ينتقم من وزيرين فقط، كما أسلفنا، ولا كانت سهامه موجهة إلى ثلاثة وزراء فحسب، إنما انتقم للمثقف من السلطة فى المطلق، وتجاوز فى نقده الوزراء إلى السلاطين والملوك وعائلاتهم. ومن أشنع صوره الكاركاتيرية فى النقد تصويره انشغالات الملكة وهى جالسة على الكنف، توجه الأوامر للوكلاء ومديرى الأعمال فى الأمصار (٣٢)، وإلى هذا الساعر والساحر الكبير، تنسب عبارة «لولا الخدم ما ظهر فضل الملوك». ومن النادر أن تسمع له دهاء، دون أن يبدأ بلازمته المعهودة «أصود بالله من سلطان جائره» (٣٣).

ويكتمل فهم تحدى التوحيدى لسلطات زمانه بموقفه المناوئ للشبهة، فى عصر كان النافذون فيه معظمهم من الشيعة، ومن آل بويه وأخوانهم. وقد فكر آل بويه، كما هو معروف تاريخيا، بنقل الخلافة من رهط العباس إلى شيعة على، لكن السياسة انتصرت على الجانب العقائدى، وفضل البويهيون الاحتفاظ بخليفة ضعيف يسيطرون عليه، بدلا من الإتيان بخليفة تطيعه الأغلبية، وتعتبره زعيما روحيا شرعيا له الأولوية فى الطاعة على آل بويه وغيرهم.

وقد ركب التوحيدى مركبا صعبا من الناحية السياسية بدخوله طرفا محاصما للشيعة فى ذلك العصر الذى شهد لفنة كبيرة بين الطائفتين الإسلاميتين الرئيسيتين. وقد كانت «رسالة السقيفة»، التى يرجع إحسان عباس أن تكون من بدايات ذلك المفكر الفيلسوف (٣٤)، بداية الغيث فى تلك العداوة، ومن المؤشرات الأولى على استعداد المبكر للتزيف والوضع المثقن، ثم اكتملت تلك البدايات بالخلاف مع

الزمان، ثم مضى يضيف إليه ويبدأ حتى أصبح سقرا ضخما انتصف فيه للمثقفين من السلطة، وكشف الكثير من خباياها، والتصدعات النفسية التى تلحقها بالشخصيات التى تتولاها. وقد شاع هذا الكتاب فى الثقافة العربية المعاصرة، باسم (مثالب الوزيرين) مع أن ياقوت يذكره باسمين آخرين، هما: (ذم الوزيرين) و(أخلاق الوزيرين)، وما من تفسير لشيوخ الاسم الأول غير انتشار كتاب (وفيات الأعيان) (٣٥) ومعرفة الباحثين المبكرة له، وهى معرفة سبقت معرفتهم بياقوت ومعجمه، وجملت اعتمادهم عليه أكثر من غيره.

إن حكاية التوحيدى مع السلطة قصة فى غاية التعقيد، ولعل خير وصف ينطبق عليها هو وصف أحد المعلقين على كتاب (الإستماع والمؤانسة) الذى كتب على خلافه الأخير (٣٦) أن مؤلفه بدأه صوفيا، وتوسطه محدثا، وأنهاء سائلا ملحقا، وتلك صفات تنطبق على مسيرة أبى حيان فى علاقته مع سلطات زمانه. فقد بدأ طوباويا متحررا، يريد تغيير العالم، ووقف الجور، وإشاعة العدل والحرية، ثم مال إلى التوفيقية والوسطية، وصار يوازن بين مصالحه وأقواله، إلى أن وصل إلى المرحلة التى تصاعدت فيها الخيبات، واكتمل الاستسلام؛ فسأل وألحف، وتسول جهارا، وباع الدين والمرودة، وتزلف، وناقض، وعاد دون نتيجة مقابل ذلك الاستسلام للسلطة ومنطقها الذى لا يقبل الرفض، ولا يحب التعامل مع لفظة «لا» وقائلها، ولا الحوار مع المطالبين بالتغيير.

وقد تغيرت لغة أبى حيان تماما مع السلطة فى هذه المرحلة التى تمتد، حسب اعترافه، من ذيل الكهولة إلى أوائل الشيخوخة؛ فصار يعترف بعبوديته وحاجته، فى آخر مجالسه مع ابن سعدان (٣٧)، وكان قد طالبه فى أولها بالسماح له بمخاطبته بالكاف والتاء (٣٨).

لقد ثار أبو حيان ثورة عارمة فى مجلس ابن العميد، من أجل سوء معاملة غيره فى المجلس، وهو شاعر من الكرخ، وكان قد جاوز الثلاثين بقليل آنذاك، ثم ثار بطريقة أخف ضد سوء معاملة صاحب ابن عباد له شخصيا، وكان على أبواب الأربعين، وكان لخلافه مع هذين الاثنين أسباب

ومع أنه انحدر من عائلة بسيطة، فقد كان نخبياً، إلى حد ما، في تفكيره، وكان يعتقد أن على الحاكم ألا يختار أهوانه من العامة، فزوال الدول، على حد تعبيره، يكمن في اصطناع السفلى، كما أن له آراء أخرى يتجاوز فيها النخبوية؛ ليدخل في حد العنصرية (٣٩).

وبعيداً عن دائرة الحاكم، لا تلمس تلك النخبوية عند أبي حيان، فهو أول من بسط الصعب، وقرب المسائل الفلسفية المعقدة إلى أذهان العامة. وكان يماشر بحكم صوفيته التي كانت مصنوعة، ثم صارت أصيلة، الكثير من القصابين والندافين والبقالين، بل إنه طمح في مرحلة من مراحل انكساره إلى مشاركة بقال الحى الذى يمش فيه. وطلب من أبى الوفاء المهندس ألف درهم رأسمالاً أولياً يسمح للبقال بالتفكير فى مشاركته (٤٠). وربما أجرى الحكم السياسية على ألسنة الكتاسين، كما فعل حين جعل أحدهم يحاور صاحبه عن عزل على بن عيسى، واستهزأ ابن الغرات (٤١).

وفى تلك المرحلة التى سنصطلح على تسميتها بالوسطى المطلقة؛ لأنه كان فيها وسطياً فى كل شئ، ولأنها جاءت فى أواسط العمر، بين مرحلة التمرد والعنف ومرحلة الصفاء الروحى التى وصل إليها وهو فى أرذل العمر، أقول فى تلك المرحلة، حاول ذلك المفكر الكبير أن يكون صانعاً للسياسة عن طريق تقديم النصيحة للقائمين على تنفيذها، لكنه لم ينجح فى هذا الجانب أيضاً، فالوزير ابن سعدان الذى قرره وسامره لم يستمع إلى نصائحه إلا فى حادثة إنصاف العلوية (٤٢) ثم حادثة شغب نتجت عن غلاء الأسعار (٤٣). أما ما تبقى، فلا نجد فى سجله الاستشارى ما يدل على نجاحه فى تعديل الدفة لصالح هواجس المثقف.

وربما كان الرجل فى تلك المرحلة ضحية مباشرة للفلسفة الهلينية ذات الطابع التلقينى، التى تسير جنباً إلى جنب دائماً مع التوفيقية وأنصاف الحلول التى تفسد، حين ترتبط بالفيلسوف، السؤال والجواب والمسألة من أساسها.

وتدل ثقافة هذا الأديب الكبير، كما تدل نوعية الناس الذين قرأ عليهم، على تأثير كبير بالفلسفة اليونانية. فالرجل

الوزيرين الشيعيين. ومع تقدم المؤلف فى العمر والتجربة، سترى أحكامه السياسية الفجة فى رسالة السقيفة؛ تطوّر وتتحول إلى أفكار سياسية محدث يرمى فيصيب، ويطن فيوجع، فهو المفكر الإسلامى الوحيد، تقريباً، الذى ركز على طمسوحات الإمام على السياسية معزولة عن فكرة الإمامة، ووضع نصاً نادراً يمشير إلى دهاء على السياسى فى منع العباس من حسم القضية فى حياة النبى (صلى الله عليه وسلم)، وكان العباس قد اقترح على على (رضى الله عنه) أن يذهب إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) فى مرضه الأخير، فرفض، وبر ذلك لاحقاً فى كلمة، نسبها أبوحيان إلى القعقاع بن عمرو:

«قال القعقاع: قال أمير المؤمنين، على بن أبى طالب، فى جوابه لى، لو فعلنا ذلك، فجعلها فى غيرنا بعد كلامنا؛ لم ندخل فيها أبداً؛ فأحببت أن أكف، فإن جعلها فيها، فهو الذى نريد، وإن جعلها فى غيرنا، كان رجاء من طلب ذلك منا ممدوداً، ولم ينقطع منا ولا من الناس» (٣٥).

لكن هذه الخبرة السياسية التى تطورت كثيراً بعد «رسالة السقيفة»، لم تفد صاحبها كثيراً، فالعلم والخبرة لا ينفعان ولا يتفقان إذا اجتماعاً مع سوء الحظ. وكان حظ التوحيدى، مثل زمنه، قاسياً فقط؛ لذا لم ينجح، ولم يستقر على وجه ولا على مبدأ، وظل يتأرجح صعوداً ونزولاً بين الرغبة فى التمرد والحاجة القاهرة التى تدفع إلى الاستسلام.

وما بين مرحلة الغضب العارم على السلطة والمرحلة الرهيبة من الانكسار التى وصل فيها إلى حد القول «أسجد لقرىء السوء فى دولته» (٣٦)، كانت هناك محاولات دائبة من جانبه لتثقيف السلطة - إذا صح التعبير - فكتبه تنضح حتى حوافها العليا بالحكم والأمثال السلطانية، والأقوال المبطنة فى ما يجوز للأمير، وما لا يجوز له (٣٧)، مع مقارنات بين عهود ونظم مختلفة منها مقارنة بين الإسكندر والمهدى (٣٨)، وقد كان الرجل مغرمًا بتعدد صفات الحاكم الناجح التى نجدها مبثورة فى أكثر من مكان فى كتبه الغزيرة.

ذلك الطريق، بعد أن شاهد فشل ذلك المشروع بقدم عبيد العزيز بن يوسف لإدارة شؤون الدولة مكان ابن سعدان. وقد كان ابن يوسف ذاك هو الرجل الذي شتمه فأوغل، وهجاه فأقذع، ووصفه بأنه من أخس الناس وأقنهم (١٨)، وكان من الطبيعي أن يشكل قدومه ضربة قاصمة للمشروع الإصلاحي التوحيدى الذى يتشابه فى نقاط عدة مع مشروع عصر النهضة ومفكره وطروحاته، فلا غرابة والحال هذه أن نجد إعادة الاعتبار لهذا المفكر والمثقف الكبير تبدأ فى عصر التنوير، وأن ترى نصوصه المهمة النور على يد أحمد فارس الشدياق أولاً، ثم يكتمل نشرها وتنقيحها وتحقيقها والعناية بها على يد الجيل الذى أتى مباشرة بعد جيل التنوير، وحافظ مثله على علاقة يشوبها عدم الوضوح بين المثقف والسلطة.

لقد أجبر الحكام، فى عصر أبى حيان وغيره، المفكرين الأحرار على الوقوف فى المنطقة الرمادية دائماً، وقسموا تمردهم بتوظيف حاجاتهم، والتحكم بهم من خلالها فصاروا يمشون وهرجون، ويستقيمون ويهرفون، كل حسب اجتهاداته، وحصائته الأخلاقية، ورصيده من النزاهة، ولم يكن لأبى حيان أن يكون غير ما كان فى محيط لم يعترف سلطانه للمثقف إلا بدور التابع، وعمل جاهداً على حرمانه من نيل حرية القرار، ورفاهية الاختيار بين أشكال عدة للحكم، والتفكير، فدفع أبو حيان التوحيدى وغيره من المفكرين ثمن اختلال تلك المعادلة الرهيبة التى تصطدم فيها الحرية التى هى شرط الشقاوة، بالعبودية التى هى شرط السلطة، فتكون الغلبة دائماً لمنطق السلطة فى البلاد المحرومة من الحرية، والراوحة تحت حكومات استبدادية لا تعترف بغير مشروعها السياسى، ولا تتعامل بود إلا مع شارحيه ومفسريه، والمتعششين من استقراره واستمراره، وهؤلاء ليسوا بالضرورة من أنصار العقل ولا من مؤيدى شطحات الهيلة الحالية.

لم يكن بعيداً عن الفكر الهللى وتطبيقاته، ولا عن فلسفة السؤال الديمقراطية، إلى درجة تخاله معها تلميذاً لم يغادر حلقة الدرس، فهو لا يكف عن طرح الأسئلة دون أى طمع فى الحصول على جواب أحياناً، ولعل بأمره من عدم وجود أجوبة تريح قلقه الوجودى المارم، من أقوى الأسلحة التى ساهمت فى حصاره فكرياً قبل استسلامه.

لقد قرن هذا المفكر الكبير العلم بالعمل، ومع حبه الشديد للمال، لم يفضل أهداً على العلم (١٩)، وربما ظهر ديمقراطياً وقابلاً لمبدأ الاختلاف، ومحباً للتعددية فى الرأى، كقولهِ:

«وليس فى الدنيا محسوب إلا وهو محتاج إلى تثقيف، والمستمعين أحزم من المستبد، ومن تفرد لم يكمل، ومن شاور لم ينقص» (٢٠).

وقد حاول فى مراحل مختلفة من حياته أن يضع معارفه حيز التطبيق، وأن يتفاعل مع قضايا مجتمعه، صفيها وكسبها، لكنه كان يلف ويدور، ولا يجد طريقاً إلى الإصلاح أقصر من طريق تنوير الحاكم. فالدنيا لا تطيب إلا إذا تفلسف ملوكها، وملك فلاسفتها (٢١).

ولنا مع بعض التجاوزات أن نعتبره من نوعية المثقفين المضويين بالمفهوم الجرامشى، أى بمعنى التفاعل مع قضايا الناس، والانخراط فى طبقة تحمل مشروحاتاً سياسياً، ورؤية فكرية تحاول تطبيقها بوسائل شتى، ودائماً يطمح الجرامشيون إلى تشكيل نخبة حاكمة يصعدون بصعودها، ويطبقون أفكارهم من خلالها، وهذا عين ما فعله أبو حيان فى طريقه إلى الغربة الكاملة، والمنفى الروحى والجغرافى الرهيب الذى عاشه وعبر عنه بوصف غرته، قائلاً إنها «هجرة من لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان» (٢٢). وقد سار فى

الهوامش:

(١) أبو حيان التوحيدى: الإدفاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٥.

(٢) السابق ج ١، ص ١٤.

(٣) الجهمياري: كتاب الوزراء والكتاب، ص ٧٣.

(٤) مسكويه: تجارب الأمم، ج ٦، ص ١٩٣-١٩٤.

- (٥) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٢.
- (٦) رسائل الجاحظ، ص ١٢٨.
- (٧) رسائل أبي حيان التوحيدى ص ١٣٦.
- (٨) رسائل أبي حيان التوحيدى السابق، ص ١٤٠.
- (٩) أبو حيان التوحيدى، مطالب الوزيرين، ص ٢٩٧، وكذلك الرسالة البغدادية، ص ٣٣.
- (١٠) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٥٨.
- (١١) أبو حيان التوحيدى، مطالب الوزيرين، ص ٢٠٣.
- (١٢) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٥٣.
- (١٣) جمال الدين القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٥٨ و ١٨٦، وكذلك الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥ - ٦.
- (١٤) حول قرمطية الحلاج، انظر هلد الجمان للمبنى، مجلد ٢، ج ١٨ الورقة ١٨٥، البداية والنهاية لابن كثير، مجلد ٧، ج ١١، ص ١٤٣ والمنظوم لابن الجوزى، ج ٦، ص ١٢٢ والصلة لعرب بن سعد القرطبي، ص ٣٥، والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى، ج ٣، ص ١٨٢. وتفصيلات أخرى انظر كتابنا؛ ثلاثة الحلم القرمطى من ١٢٣ - ١٣٠.
- (١٥) ماسيون، المنحى الشخصى لسيرة اخلاج، ص ٧٠.
- (١٦) عبد الرحمن بدوى، شخصيات قلقة فى الإسلام، ص ٧٩.
- (١٧) ياقوت الحموى، معجم الأدياء، ج ١٥، ص ٥.
- (١٨) رسائل أبي حيان التوحيدى، ص ١٦٤.
- (١٩) أبو حيان التوحيدى، مطالب الوزيرين، ص ٩٩.
- (٢٠) السابق، ص ١٥٠.
- (٢١) نفسه، ص ٣٢٥.
- (٢٢) نفسه، ص ٣٢٥ - ٣٣٣.
- (٢٣) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية ج ٤ ص ٢-٣.
- (٢٤) السابق، ج ٤، ص ٢-٣.
- (٢٥) عبد الأمير الأحمى، تاريخ ابن الروندى الملحد، ص ٢٤٣.
- (٢٦) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ج ١، ص ٥٩.
- (٢٧) السابق، ج ١، ص ٦١.
- (٢٨) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج ٥، ص ١١٢.
- (٢٩) ومعجم الأدياء لياقوت، ج ١٥، ص ٧، ج ٦، ص ١٧٠ و ١٨٦.
- (٣٠) جمال الدين القفطى - أخبار الحكماء، ص ٣٨٣.
- (٣١) أبو حيان التوحيدى - الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٢٢٦ و ٢٢٧.
- (٣٢) السابق، ج ١، ص ٢٠.
- (٣٣) أبو حيان التوحيدى: الرسالة البغدادية، ص ٦١.
- (٣٤) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٦٧.
- (٣٥) إحصان عباس، أبو حيان التوحيدى، ص ١٣٧.
- (٣٦) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٧٥.
- (٣٧) السابق، ج ٣، ص ٢١٥.
- (٣٨) وكذلك رسائل أبي حيان التوحيدى، ص ١٤١.
- (٣٩) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة ج ٢، ص ٦٨.
- (٤٠) السابق ج ٢، ص ٣٤.
- (٤١) نفسه، ج ٢، ص ٤١.
- (٤٢) رسائل أبي حيان التوحيدى، ص ١٣١.
- (٤٣) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥٤.
- (٤٤) السابق، ج ٢، ص ٧٣.
- (٤٥) نفسه، ج ٢، ص ٢٦.
- (٤٦) نفسه، ج ١، ص ٨٧.
- (٤٧) نفسه، ج ١، ص ٦٥.
- (٤٨) نفسه، ج ٢، ص ٣٢.
- (٤٩) أبو حيان التوحيدى: الإشارات الإلهية، ص ٧٩.
- (٥٠) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٤٩ - ١٥٠.

تحولات حديث الوعي قراءة في التوحيدى

هالة أحمد فؤاد*

- ٩ -

الوحدة والاندماج، وإن كان يؤسس للتواصل فى عمق الانفصال.

هذه المفارقة (أو الثنائية) المعرفية تمكن الذات من تبادل الحديث مع نفسها، لأن الحديث يتطلب طرفين منفصلين بالضرورة، ففى عمق المفارقة يتحقق التواصل، بواسطة تبادل الحديث الداخلى الذى يجسد الاتصال فى الانفصال. وهكذا يمارس الإنسان بينوته، ويميل على تجاوزها فى أفق حديثه الداخلى الذى هو أفق للفصل والوصل معا.

وبما يشير الانتباه فى هذا السياق أن يكون لفظ «البينونة» مشتقا من «البين». وقد وصفه ابن منظور فى (لسان العرب) بأنه يكون على وجهين، إذ يكون البين الفارقة، ويكون الوصل، فهو من الأضداد^(٢). وذلك وصف يؤكد الحس اللغوى الرفيع للتوحيدي فى صياغة هذا المفهوم، كما يدعم معنى البينونة بوصفها إمكانا للفصل والوصل بين الإنسان ونفسه، فى لحظة حديثه الداخلى، تلك اللحظة التى هى لحظة معرفية خاصة، مركبة، تنقسم فيها الذات على نفسها، فتصبح ذاتا عارفة، وموضوعا للمعرفة،

«سألت أبا زكريا الميمرى عن الإنسان بقول: حدثنى نفسى بكذا وكذا، وحدثت نفسى بكذا وكذا، هذا، فأبى أجد الإنسان ونفسه كجارين متلاصقين يتلاقيان فيتحدثان، ويجتمعان فيتحاضران، وهذا يدل على بينونة بين الإنسان ونفسه؟»^(١).

ذلك ما قاله أبو حيان التوحيدي، فى إحدى مقابساته. والسؤال يبين عن الكيفية التى يعى بها التوحيدي إمكانات علاقة الإنسان بنفسه عبر أفق الحديث، حديث الإنسان مع نفسه، حيث تدل لحظة الحديث على وجود بينونة داخل الإنسان يجسدها الفعل اللغوى لحديث النفس. ومفهوم البينونة، كما هو واضح من النص، يعنى خلق مسافة بين الإنسان ونفسه، مسافة تحقق المفارقة والانفصال والثنائية على المستوى المعرفى. والنص يقدم لنا صياغة تمثيلية لافتة لهذه المسافة، حيث يقدو الإنسان ونفسه أشبه بجارين متلاصقين، والجوار يستلزم الثنائية، والتلاصق لا ينفىها، ولا يؤدى إلى

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

وفي عمق التجربة الإنسانية المضاربة بكل مستوياتها ومجمل علاقاتها، بمباراة أخرى، هذه اللحظة ليست لحظة معلقة في الهواء، ومنفصلة عن ما قبلها أو ما بعدها، وإنما هي لحظة وثيقة الصلة بكل ما سبق، حبلية بإمكانات كل ما هو أت. وهذا لا يتعارض مع مباحثتها وتجددها. إنها اللحظة التي تكمن مقدماتها في باطن الإنسان كالجنين، مضمرة، يحور بها اللاوعي ويتفاعل معها. وهي تنمو وتتطور وتتبلور داخل اللاوعي تدريجياً، حتى تصل إلى كامل نضجها وتحقق بذورتها القصوى، فتتجلى سافرة في مرآة الوعي عبر فعل الحديث، مباحثة في حضورها، قوة في تجددتها.

ولا تحدث هذه الحالة للوعي الإنساني بمعزل عن الخارج والآخر، إنها تشكل في استجاباتها إلى ما في الخارج. وتبلغ ذروتها في عمق تواصلها مع الآخر ذي الحضور الكثيف داخل الذات، حتى أثناء عزلتها عنه في حال البينونة. ولهذه النوعية من التواصل طابعها الخاص الذي يتبادل فيه طرفان التأثير والتأثير، على نحو يتشكل منه وعي اللحظة في شكل بينونة يجسدها الحديث. هذه البينونة يمكن التمييز بين حالين لها في فعل الحديث، أو مرحلتين: مرحلة إيجابية هي حال الوعي النقدي، وأخرى سلبية هي حال الوعي الشقي.

أما حديث الوعي النقدي، فهو الحديث الذي تتحقق به الذات مع نفسها، في عمق تواصلها الشري المتجدد، وتفاعلها الحي مع الآخر المتنوع معرفياً ووجدانياً، أي حينما يصبح إمكان التواصل قائماً بدرجاته المختلفة، وحينما يصبح حضور الآخر المنفصل المفاير حضوراً يستفز إمكانات الذات التي تتفاعل معه. وحديث الوعي، في هذه اللحظة، هو الحديث الذي تتحقق من خلاله الذات بإمكانات تجاوزها لذاتها معرفياً، في محاولة لتأسيس وعي مفاير لما هو سائد ومستقر، وهو الأسر الذي لا يحدث إلا إذا تمتق الوعي بإمكانات تربيته عما يحسبه التوحيدى بالقوة المتصاعدة من الطبيعة، وهي نسبة الحمل «عند العامة في اتجاه الاتحاد بالنفس الناطقة، الجوهر الشريف، الناقل، وذلك ليتحكم من إدراك الحقائق كما هي في ذاتها، متغلصة من كل أشكال اللبس والوهم والظن. إن هذه الرغبة في التجاوز المعرفى هي ما

كما تصبح ذاتاً في مواجهة ذات أخرى هي إياها، وتعي نفسها كأنها آخر منفصل عنها ومباين لها معرفياً، لكنه ذلك الآخر الخفى القابع في عمق الذات، الذي يمارس حضوره الخاص المفاير، مغايرة الباطن للظاهر، والداخل للخارج، ويمارس صراعه مع الذات التي هي هو في توترها ما بين نقائضها. إن هذه اللحظة، بمباراة أخرى، هي لحظة ممارسة الوعي إمكانات انقسامه على نفسه، ووعيه بهذه الإمكانات، وسميه إلى مجاوزة هذا الانقسام، عبر أفق الحديث الذي هو تجسيد فعلى لهذه اللحظة من حيث تجليها في مرآة الوعي.

إن اعتبار الحديث تجسيداً لغوياً فعلياً للحظة البينونة لا يحقق لها طابعها المعرفى فحسب، ولكنه يسميها بالحسم والتجديد والمباحثة في آن، ذلك أن معنى الحديث يرتبط، لغوياً، بدلالة «الحديث» و«الإحداث» على نحو يقرنه بالتجدد والتغير والحركة والنسبية والآنية الزمانية والمباحثة التي ترتبط بحدوث مالم يكن له وجود (٣). ولحظة البينونة، بوصفها لحظة ممارسة الإنسان حديثه مع نفسه، هي لحظة مباحثة حاسمة في حياة الإنسان، من حيث علاقته بنفسه معرفياً ووجدانياً. إنها اللحظة التي تحدث فجأة، حين يجد الإنسان نفسه في حالة مواجهة مباشرة مع ذاته، يحدثها وتجده، في فعل يتبادل طرفاء مواقع الفاعلية والمفعولية، على نحو يكون معه كل طرف «متحدثاً» و«متحدثاً إليه»، ومثال ذلك ما يغيرنا به التوحيدى في قوله: «حدثنى نفسى بكذا، وحدثت نفسى بكذا». وذلك الحديث الداخلى هو دهوة النفس ذاتها كى تنعكس عليها وتأملها في مرآة ذاتها، في محاولة للتوقف والمراجعة وإعادة اكتشاف هذه الذات من جديد.

إن هذه اللحظة الحاسمة الفاصلة لحظة متجددة، تتجدد بتجدد الآن، وتنوع بتنوعه. ورغم استخدام صيغة الفعل الماضى في قوله «حدثنى نفسى»، و«حدثت نفسى»، حتى يبدو الأمر كأنه حدث مرة وإلى الأبد، فإن التوحيدى يؤكد الطابع المتجدد لفعل المصادفة في زمن المضاربة الآنى، حين يقول «يشلاقيان فيتحدثان». وبدل ذلك على أن هذه اللحظة الحاسمة الفاصلة، المباحثة المتجددة، تكتسب طابعها المميز سلباً أو إيجاباً، من خلال طبيعة المرحلة الآنية التي يعيشها الإنسان بوصفها لحظة تمارس داخل نسج الحياة،

مرآة صدئة وقبيحة ومخالبة. وذلك هو الإدراك الذى يدفع الذات إلى العزلة والانغلاق على نفسها فتشكل ملايح الآخر فى مرآيا ذاتها، متخيلا وفق شروطها وتصوراتها التى ترسبت داخلها نتيجة تجربتها القاسية معه. وحيدتها تحدث الذات نفسها بواسطة هذا الآخر المتجلى فى مرآياها، معيدة إنتاج كل أشكال الممارسات المعرفية والوجدانية التى لم تمارسها لئلاؤه فى الواقع، سلبا أو إيجابا، أى أنها تمارس إمكانات حلمها المجهض مع نفسها، وعبر حديثها إليها حديثا منزلا، منفصلا عن الخارج والآخر اللذين تم لغيرهما لحساب الذات المنطوية على ذاتها.

فشل الذات الناتج عن إجهاض حلمها وانفصامها وغربتها عن الآخر يؤسس رغبته فى الفرار من هذا العالم، ويدفعها إلى محاولة التجاوز المعرفى من أجل تحقيق وجودها خارج هذا العالم بوصفها ذاتا ميتافيزيقية مفارقة. وفى ذلك ما يكرس عمق الشقاق والانفصام بينها وبين نفسها التى تعجز عن تحقيق الحلم الميتافيزيقى؛ ذلك 'حلم الذى يتطلب، أول ما يتطلب، فقدان وعى الذات بنفسها، ونفيها ذاتها لحساب المطلق المفارق. وتميد الذات اكتشاف نفسها، فى أفق الحلم المستحيل الذى تقصر إمكاناتها عن تحقيقه، وذلك ما سيسم حديثها مع نفسها بالصراع والتناظر والعراك والتشظى الذى لا سبيل إلى مجاوزته إلا بتدمير الذات نفسها، وحسمها اختيارها لحساب الحقيقة المفارقة، وهو ما لم يتحقق فى إهاب الذات التوحيدية التى ظلت، رغم كل شيء، تتردد بين الواقع والمثال.

ولابد لنا من الوقوف عند دلالات 'الحديث'، إمكاناته ووظائفه المعرفية والوجدانية وأشكاله المتنوعة، بوصفه الأفق الذى مارس عبره الوعى تحولاته من الإيجاب إلى السلب، كى نستطيع رصد تحولات حديث الوعى لدى التوحيدى، من لحظة الوعى النقدى إلى لحظة الوعى الشقى، ما بين نصوص ما قبل 'الإشارات' ونص 'الإشارات الإلهية'.

- ٢ -

يتوقف التوحيدى فى (الإمتاع والمؤانسة) وقفة مهمة لافتة عند دلالات الحديث، فضائله ومواصفاته المثالية التى

يحرك الوعى فى اتجاه الانقسام على نفسه لا من أجل التشظى والتشردم، بل من أجل استعادة وحدة اليقين العقلى المفتوح، وهو مالا يتحقق إلا بإعادة اكتشاف الذات لذاتها، بوصفها ذاتا عاقلة من أجل تحقيق الوجود الأمثل للذات الإنسانية، بما يتناسب مع شرفها المعرفى فى هذا العالم، وفى عمق تواصلها مع الآخر.

هذا السميت الإيجابى لحديث الوعى النقدى هو ما مارسه التوحيدى فى مجمل نصوصه، وقد أوجزه لنا فى نصه السالف الذى ينتمى إلى مرحلة نصوص ما قبل 'الإشارات الإلهية'، مرحلة الإيمان بالعقل وإمكاناته فى تحقيق التواصل والتأثير داخل العالم الواقعى. غير أن هذا الوعى النقدى سيحوى بذرة تناقضه ونهياره داخله، إذ سوف يتحول إلى وعى مجهض غير قادر على التحقق بأهدافه النهائية، مما سيؤدى به إلى التحول تدريجيا إلى وعى شقى، يمحور بتناقضاته، ويكرس لانقسام الذات على نفسها، وليس العكس.

وحديث الوعى الشقى هو الحديث الذى ينبع من عمق فشل الذات فى تحقيق حضورها الفعال المؤثر فى العالم وفى علاقتها بالآخر. إنه الحديث الذى تكمن بوادره فى الشك الذى نما داخل الذات التوحيدية، وتطور تدريجيا حتى استقر وربع بوصفه أفقا للشقاء والمعاناة وليس للتجاوز والتفتح العقلى. وهو يبلغ ذروته فى 'الإشارات الإلهية'، نص الختام التوحيدى، فى هذا النص يواجهنا، فى أقصى درجات عنفه، حديث الوعى الشقى الذى تتخذ فيه مأساة الذات وتشظيها وانقسامها وتشردمها، حيث فقدان الثقة واليقين فى إمكانات العقل واللغة، أى فى إمكانات التواصل مع الآخر المتنوع بكل أشكاله وصوره. وبشكل حضور الآخر المغاير، هنا، جبا على الذات، كما يبدو ممثلا للحضور الذى يطمعها، ومرآة كاشفة لمعجزها عن التواصل معه، ومن ثم فشلها فى تحقيق وجودها المؤثر الفعال داخل العالم. إنها تلك اللحظة المأساوية التى يجهبض فيها حلم الذات، وإمكاناتها حين ندرك مدى غواء الحلم وزيفه واستحالته، وحين تصفحها الحقيقة العارية بكل حضورها الصادم العنيف، متجلية أمامها فى مرآة الحديث مع الآخر بوصفها

وهكذا، ففي الحديث يكمن دوماً إمكان تجديد الأفكار والمشاعر في عمق التواصل الإنساني الحي المباشر، وتجدد الحياة واستمراريتها، وهو ما ينحى الأمل والرغبة في الحياة حتى في لحظات النهاية. ويؤكد التوحيدى أن متعة الحديث هي المتعة الوحيدة التي لا يملها الإنسان، لأن تجديد الحديث تجديد الإفادة والمتعة اللتين تجعلان الإنسان قادراً على تجاوز الاعتماد والتكرار وكسر الملالة والسأم^(١٠). ويرى التوحيدى أن تجديد الحديث سمت أساسى في بلاغته التي إذا تحققت، اتسقت ممارسة الحديث مع معناه، وأهدافه النهائية.

ويكتسب الحديث طابعه المثير المتجدد وإمكاناته المعرفية الشربة من تنوع موضوعاته وتمدد صوره وأشكاله. أما من حيث تنوع الموضوعات، فإن أفق الحديث يتسع لاستيعاب الكثير من المعارف، وأوجه الحكمة والعلم. يضاف إلى ذلك أنه بعد إمكاناً هائلاً لرواية الأخبار الجديدة المثيرة، وأخبار القدماء وتواريخهم، والحكم والأشعار والأمثال، ناهيك عن رواية القصص والحكايات المجدبة المدهشة، المسلية والمفيدة، كما يتسع الحديث لرواية الطرائف والمجانب والغرائب، بل المضحك والمثير للتندر والسخرية والفحش^(١١). وتتعدد أشكال الحديث مثلما تتنوع موضوعاته، وتتفاوت ما بين الأشكال البسيطة والمركبة، أما أبسط أشكال الحديث فهي أن يتجه فعل الحديث من المتحدث إلى المتحدث إليه دون تفاعل حوارى محلن بين الطرفين، حتى لو تبادلوا المواقع^(١٢). وأعقد هذه الأشكال هو الحديث المتناقل بين طرفين أو أكثر، في تفاعل يؤدي إلى حوار تبادلى^(١٣). ويمكن اعتبار صيغة السؤال والجواب بين طرفين متواجهين شكلاً من أشكال الحديث يتوسط ما بين البساطة والتعقيد^(١٤).

وبالطبع، فإن الحديث يتنوع، وتتسع آفاقه، وتتفاوت سياقاته، وتتعدد صوره وأشكاله وآلياته، وفقاً لتنوع المتحدثين. إنه التنوع الذى ينجم عن اختلاف أعمار المتحدثين وأنواعهم وأجناسهم، وانتماءاتهم الطبقيّة والاجتماعية التي تشكل بالضرورة مراقفهم السياسية والثقافية والمقيدية. وهو الاختلاف الذى يترتب عليه التفاوت في درجات المتحدثين المعرفية والوجدانية وقدراتهم العقلية والتعبيرية اللغوية. وبسبب ذلك كله في خلق أشكال متنوعة لعلاقات المتحدثين،

يحقق من خلالها وظائفه الأساسية المعرفية والوجدانية، على الوجه الأكمل. وأول ما يستوقفنا في ذلك هو نسبته إلى المعانى اللغوية للفظ «الحديث» في اشتقاقه من مادة «حدث» التي تقرر به بالحدث والحدث والحركة والتغير والنسبة^(١٥). ولحظة الحديث هي لحظة الآن في حضورها المكثف المنفصل عن ما يسبقها زمانياً. يقول التوحيدى في نص لافت:

«فإذا قيل للإنسان: حدث يا هذا، فكأنه قيل له: صل شيئاً بالزمان يكون به في الحال، لا تقدم له من قبل»^(١٥).

هذا الطابع الآنى للحظة الحديث هو ما يؤكد إمكانات التجدد والمباغتة، بل التلقائية الخطرة للخلاقة لفعل الحديث. إن هذه اللحظة، بمباراة أخرى، هي لحظة انتباه الوعي وتجديده؛ بحيث يصبح فعل الحديث استغراقاً لإمكانات المتحدث المعرفية والوجدانية والفلسفية، ومزلقاً خطراً له، في أن^(١٦).

ومن المثير للانتباه في هذا السياق أن يتضح معنى «الحديث» بواسطة مقارنته بـ «القديم» على المستوى الوجودى، على نحو يدهم الطابع المتغير النسبى والمتنوع الحركى للحديث، وجودها، في مقابل الطابع الثابت والمطلق للقديم الأزلى^(١٧). يضاف إلى ذلك أن هذه المقارنة قد تومي من طرف خفى إلى أن الإنسان يمتلك إمكان الإحداث بواسطة فعل الحديث، ذلك الفعل الذى يخلق به عوالم خيالية جديدة مبتكرة، كما يحدث في أحاديث القصص والحكايات الخرافية.

هذا التجدد الخلاق للحديث هو ما يجعله محبباً للنفوس البشرية، ومطلباً أصيلاً من مطالبها^(١٨). ويستشهد التوحيدى بالكثير من المرويات في هذا الصدد، من أجملها ما أنشده ابن الرومي، وهو على فراش الموت، حين قال:

«ولقد سئمت مأربى

فكان أطيبها عبيث

إلا الحديث فإياه

مثل اسمه أبداً حديث»^(١٩)

وإذا كان حديث الحس والمخاطبة هو أدنى درجات الحديث فإن أرقاها حديث العقل، حيث تسطر قوانينه ومعاييره لغة ومضمونا. ومثالنا في هذا حديث العلماء والفلاسفة^(١٩). وحديث العقل هو الحديث المثالي البليغ الذي ينبع شهابا صافيا من مخدرات العقل بوصفه أفقا معرفيا مفتوحا، معتمدا لغة سهلة لطيفة جميلة، متحررة من شين المبالغات البلاغية، والتكلف والاصطناع؛ إذ تسطر عليها معايير الصدق والوضوح والانضباط العقلي^(٢٠). وتمارس هذه المعايير العقلية دورا أساسيا في إنتاج صياغة لغوية تحقق الربط العضوي بين اللغة والفكر، أو اللفظ والمعنى، حيث تتحكم هذه المعايير في تأسيس وتشكيل طبيعة العلاقة بين المعنى الكامن في ذهن المتحدث والصياغة اللغوية المعبرة عنه، بوصفها علاقة عقلية منضبطة وحتمية، بل علاقة توافق وتطابق جميل بين المعاني والألفاظ، توافق يحقق المتعة الجمالية في عمق الانضباط العقلي^(٢١). يقول التوحيدي صائغا مواصفات الحديث المثالي البليغ المفيد المجتمع:

«وليكن الحديث على لباعد أطرافه واختلاف فنونه مشروحا، والإسناد عاليا متصلا، والمثن تاما بينا، واللفظ خفيفا لطيفا، والتصريح غالبا متصدرا، والتعريض قليلا سيرا، وتوخ الحق في تضاعيفه وأثناؤه، والصدق في إيضاحه، وإثباته، واتق الحذف المثل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزيينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه، واعمد إلى الحسن، فزد في حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعه بجمعه، نظمته ونثره، وإفادته من أوله إلى آخره... ولا تومئ إلى ما يكون الإفصاح منه أحلى في السمع، وأحذب في النفس، وأعلق بالأدب، ولا تلمص عما تكون الكتابة منه أسير للعب، وأنفى للرب»^(٢٢).

ويوضح لنا النص أن اتساع مضمون الحديث وتنوعه وتعجده لا يحقق إمكانات رقيه الخلاق إلا إذا صيغ صياغة لغوية ذات طابع عقلي وجمالي منضبط.

ويتجلى بالضرورة في مرایا الحديث، فتنفاوت مراتبه، وتنوع غاياته^(٢٣).

ووفقا لهذا التنوع، تتراتب درجات الحديث عند التوحيدي تراتبا «هيراكيا» وفقا لمقياس القيمة، وتنفاوت مراتبه من الأدنى إلى الأعلى، من حديث الحس والمخاطبة إلى حديث العقل والصدق، مروراً بالدرجات الوسطى الممكنة بينهما^(٢٤). ويصبح الحديث إمكانا سحرها تتحقق عبره وظائف معرفية ووجدانية متناقضة ومتعارضة، فيشكل أفقا جامعا بين النقيضين (الحس والعقل)، على نحو يعنى تحقق التنوع والتجدد والتغير الحسي في عمق قوانين الثبات واليقين والوحدة بالمعنى العقلي. وحين يقول التوحيدي: «الحديث معشوق الحس بمعونة العقل»^(٢٥)، فإنه يبرز طبيعة الحديث، بوصفه منطقة تفاعل واشتباك بين الحس والعقل، من حيث صياغته اللغوية للمضمون المعرفي بين مختلف أطرافه، في محاولة لتحقيق التفاهم والتواصل بدرجاتهما المتفاوتة.

وتكمن إمكانات الحديث في عمق هذا الأفق المشترك ما بين النقيضين (الحس والعقل).

فيإذا غلب على الحديث طابع الحس والتخييل لغة ومضمونا تحقق بأدنى درجاته، ومثالنا في هذا أحاديث النساء والصبيان والخرافات^(٢٦) والفحش، ذلك لأن هذا النوع من الأحاديث يستلزم العقل، ويفقده سطوته وقدرته على الترقى والتحقق بوصفه معيارا للصدق والوضوح والانضباط المعرفي والفلسوي. إنه ذلك الحديث الذي يذاعب حواس المرء وخيالاته الباطلة، فينحدر بالعقل والوجدان إلى مواطن الهوى والشهوات الحسية الزائلة المحدودة. إن حديث الحس والمخاطبة، بعبارة أخرى، هو الحديث الذي يمارس عبره المتحدث تزييف وعي المتحدث إليه ومخاطبته وإيهامه، معتمدا في ذلك على لغة التخييل المنفلت من قبضة العقل وسيطرة قوانينه ومعاييره. إنها اللغة التي تختل فيها علاقة التوافق العقلي بين المعاني والألفاظ، ففقد فيها الألفاظ دقتها في الدلالة على معانيها وغلب عليها التكلف والاصطناع والتبرج اللفظي الزائف، مما يفسد أهم وظائف الحديث، ألا وهي تحقيق الإنفاذ والإفهام، وتحقيق الإمتاع الراقى.

ولا تنفصل الملاقاة في واقع الأمر، ولكننا نفصل بينهما فصلا تأمليا للضرورة المنهجية فحسب، كي نتمكن فهما لكل منهما، على نحو يوضح طبيعة التبادل الثرى بينهما، ذلك التبادل الذي ينعكس على علاقة الذات بنفسها في لحظة تبادل الحديث معها (حديث النفس في نصوص ما قبل «الإشارات»).

وفيما يتصل بعلاقة الذات بنفسها، فأول ما يلتفت انتباهنا هو الاستفزاز الذي يخلقه الحديث في الذات المتحدثة معرفيا ووجدانيا ولغويا بدرجات متفاوتة أثناء تواصلها الحي مع الآخر المتنوع، من خلال إمكاناته المتنوعة الخلاقية والخطرة في آن. وتعدد وجوه استفزاز الحديث لقدرات الذات المعرفية، ومن أهمها، استفزاز الحديث للذاكرة الإنسانية، خاصة في ظل الحضور المكثف لفعل الرواية بتجلياته المختلفة في أفق الحديث عند التوحيدي.

إن الحديث يشعل الذاكرة، ويستحثها كي تستعيد ذكرياتها المتنوعة من الخبرات والتجارب والملاحظات الحياتية، والمعارف العلمية والفلسفية والدينية، والمفردات الثقافية من المرويات (كأقوال المأثورة والأمثال والحكم والأشعار، القصص والحكايات، النوادر والطرائف، أخبار المحدثين والقديماء، وقائع التاريخ وحكايات الماضي؛ شخوصه وأماكن حدوثه... إلخ). ويتنوع ذلك الاستدعاء وتتفاوت درجات ثرائه وفق تنوع سياق الحديث، بكل ما يقوم عليه من حضور المتحدث ونمط ثقافته ونوعية المتحدث إليه وطبيعة العلاقة به... إلخ. إن الذات المتحدثة تمارس تجدد الذاكرة عبر هذا الاستدعاء لمخزونها المعرفي، وتبعث الروح فيه، لتبرزه حيا في حيز الوجود، في عمق لحظة الحديث، لحظة الآن المتجددة. وممارسة الذات لفعل التذكر بهذه الصورة، أثناء فعل الحديث الشفاهي الحي بطابعه المباغت العفوي، هي بمثابة اعتبار حقيقي لقدرات هذه الذات المتحدثة، ليس على التذكر وحده، وإنما على الغريزة والانتقاء، غريزة المفرد المعرفي وانتقاء ما يناسب المقام منه واستبعاد ما لا يناسب، أو - بعبارة أخرى - انتقاء ما يحقق الهدف المعرفي والوجداني للمتحدث على الوجه الأمثل في هذا السياق بعينه. ويتطلب هذا الأمر جهدا عقليا واضحا وذكاء وسرعة بديهية.

لقد وعى التوحيدي إمكانات الحديث الخطرة ومزالقه، بالقدر نفسه الذي وعى به إمكاناته الثرية معرفيا ووجدانيا. وهذا الوعي هو ما دعه إلى محاولة تأسيس ما يضببط الطابع العقلي لفعل الحديث، ويحميه من الوقوع في أسر الإيهام والهايلة. وهو الأمر الذي يترتب عليه تأسيس مساحة تواصل حقيقية مع الآخر، بل مع الذات عبر الآخر، ينفى معها سوء الفهم والالتباس والغموض، ويتحقق الوضوح والاتساق والصدق، ومن ثم تنمية إمكانات الوعي في اتجاه التجاوز والترقي لدى أطراف الحديث.

وقد أدرك التوحيدي أنه لا يمكن تحقيق هذا كله إلا من خلال تخريج اللغة من كل أشكال التبرج البلاغي، أو من خلال ما يمكن تسميته تحقيق براءة اللغة ونقاها (٢٣)، الذي هو في حقيقة الأمر تحقيق براءة الوعي ونقاها وتخريجه من كل أشكال الزيف والمراوغة على كل المستويات. وفي ذلك ما يؤكد أن الحديث لن ينحصر في كونه وسيلة للاتصال اللغوي، وإنما يجاوز ذلك ليفقد أفقا معرفيا تتحقق داخله الأطراف في ثراء متعدد المستويات.

- ٣ -

إذا كان التوحيدي قد حدثنا حديثا مباشرا في (الإمتاع والمؤانسة) عن دلالات الحديث، وفضائله، ومراتبه، ووظائفه الأساسية، وكيفية أدائه لها على الوجه الأكمل، فإنه يجعلنا نكتشف مدى ثراء الأفق المعرفي والوجداني للحديث، بواسطة، ومن خلال، الشكل الكتابي الذي صاغ عبره أغلب نصوصه ومؤلفاته، وهو شكل الحديث بتنوعاته وصوره المختلفة، البسيطة والمركبة. وبمكنا اكتشاف مدى ثراء أفق الحديث، كما تجلّى في نصوص التوحيدي، من خلال رصدنا علاقته أساسيتين، تتشكل كل منهما أثناء فعل الحديث مع الآخر، وهما:

أولا: علاقة الذات بنفسها معرفيا ووجدانيا ولغويا أثناء الحديث مع الآخر.

ثانيا: علاقة الذات والآخر في المستويات نفسها عبر أفق الحديث.

والتخفيف من مؤونة التحفظ والتقنية والخوف^(٢٧). ومن اللافت للانتباه، أن يستخدم التوحيدى أقوال الخلفاء فى هذا السياق خاصة، كأنه يقول للوزير: هذه رسالة الأعلى إلى الأدنى. وإذا كان الخلفاء قد فهموا ووعوا أهمية الدور المنوط بعلماء الأمة ومفكرها، وضرورة فتح آفاق المهادنة الحرة معهم، فما بالك أنت ومن على شاكلتك لا تفهمون ولا تعلمون!

وتحدث التوحيدى، فى موضع آخر من «الإمتاع»، خاصة فى الليلة الرابعة، عن مثالب الوزيرين (ابن عباد، وابن العميد)، مستدعيا ذكرايته ومواقفه معهما ومشاعره السلبية لئلاهما، مستفيضاً فى شرح مفاسدهما، مستشهداً بأراء غيره فى هذا الصدد لتعضيد رأيه. ولكن ذلك ما يباطلنا به ظاهر القول، أما الباطن الذى يتوارى وراء الظاهر، فهو أن التوحيدى يرمى إلى كشف مفاسد عصره بأكمله، وتعميرة فساد الساسة والحكام وتدنى معاييرهم المعرفية والقيمية، من خلال حديثه عن هذين الوزيرين «التمودج الذى يمثل حقيقة العصر». إنه الحديث الذى يومئ من طرف خفى إلى حقيقة الوزير ابن سعدان، وحقيقة من هم على شاكلته، ويشئ بحقيقة مشاعر التوحيدى لزاء النخبة السياسية فى عصره، واحتقاره لمثليها الذين نالوا السلطة والرياسة بالقوة لا بالفضل والاستحقاق. وهى المشاعر والآراء التى لا يستطيع أن يعلنها بشكل سافر لأنه لم يحسم علاقته بشكل نهائى بهذه النخبة، فظل يسعى إليها، ويستجدى عطفها، ويلج على الوجود فى مجالسها منافقا رموزها^(٢٨).

لقد حاول التوحيدى فى هذين المجالين، وفى أمثلة أخرى عديدة، قول ما يريد عبر فعل التذكر، واستدعاء المتذكر وروايته بشكل خاص خلأقى، على نحو جعل أقوال الآخرين وشخصيتهم وأحداث حياتهم بمثابة الأقمعة التى يتوارى التوحيدى خلفها، ليقول كل ما يريد دون أن يتعرض للمساءلة أو المقاب.

ولم يكتف التوحيدى باستخدام هذا الأسلوب فيما يتعلق بأرائه السياسية وحدها، بل يستخدمه فى صياغة مواقفه المعرفية والفكرية والعقيدية. مثال ذلك استدعاؤه محاوره (أبى بشر متى بن يونس، وأبى سعيد السهرافى)، وروايته لها فى صياغة مراوغة لافتة إلى حد كبير. هذه الصياغة المراوغة

وبالطبع تزداد حدة هذا المجهود، ومن ثم درجة البقطة العقلية، فى حالة الوجود الضابط للمتحدث إليه القمى الذى يعلى على الذات المتحدثة شروطه الخاصة، ويحدد لها مساحات القول والتقنية، بل الصمت إن لزم الأمر. وعندئذ، لا يتوقف الاستدعاء عند حدود الاسترجاع الحرفى للمتذكر المروى، بل يجاوزه إلى الاسترجاع الإبداعي، أو الاسترجاع المناور والمراوغ^(٢٩). إن سياق الحديث، ونوعية المتحدث إليه، ونمط علاقته بالمتحدث، وطبيعة الرسالة التى يريد المتحدث إيصالها فى هذا السياق لمن يسمعه، ودور هذا السامع فى تشكيل مضمونها وطرائق توصيل هذا المضمون، تدفع الذات إلى إعادة صياغة المتذكر المروى بشكل جديد مختلف، يمكنه من أداء وظيفته المعرفية والوجدانية المنوطة به فى هذا السياق دون غيره. وقد يصل الأمر فى بعض الأحيان إلى حد خلق صياغة إبداعية مبتكرة من وحي الخيال، خيال المتحدث، مخالفة تمام المخالفة للأصل المستدعى أما كانت طبيعته المعرفية، وهو ما يسم فعل التذكر بالطابع الخلاق، ويؤكد إمكانات الذات الابتكارية عندما تتعاضد قواها الإدراكية والمعرفية كافة، لحظة ممارسة فعل التذكر.

وتتعدد فى هذا السياق مناورات الذات المتحدثة، وتتكشف قدراتها على توظيف عناصر الذاكرة ومحتوياتها المعرفية توظيفا مراوفاً ومخايلاً، يحقق لها أهدافها المعرفية والوجدانية، ويحميها فى الوقت نفسه، خاصة حين تتزايد قمعية سياق الحديث بشكل لا يسمح بالمصارحة. والأمثلة على ذلك عديدة فى نصوص التوحيدى. منها حديثه مع الوزير ابن سعدان فى الليلة الأولى من «الإمتاع الموانسة» عن فوائد الحديث وأهميته وفطرت الحاجة إليه، حيث يستدعى أقوال عمر بن عبد العزيز، وسلوان بن عبد الملك (من خلفاء بنى أمية) ليحملها رسالة مضمنة يريد أن يبلغها الوزير^(٣٥)، وهى تلك الرسالة التى تبرز حاجة الحكام إلى محادثة أهل الفكر والمعرفة، والاستماع إلى مشورتهم ونصيحهم، بل اتخاذهم ظهيراً لهم وسندا قويا يماونهم فى إدارة شؤون الحكم والرياسة^(٣٦). وتتضمن رسالة التوحيدى شروطاً مهمة تتحقق بواسطتها المهادنة، بل علاقة المثقف بالسلطة فى صورتها المثلى التى تقوم على اعتماد الصدق والمكاشفة،

نوحى للوهلة الأولى بالانحياز التوحيدى للسيرافى وإعجابه به، فى مواجهة متى المنطقى، ودليل ذلك صورة السيرافى الذى يصوره التوحيدى صائلا جاثلا فى حلبة الحوار، مقابل متى صاحب الردود المقتضبة التى لا ترقى إلى أسئلة السيرافى، ولا ترد على حججه أو تحاول تفنيدها^(٢٩). ولكن هذه الصياغة تخوى نقيضها فى داخلها، ذلك أن فيض اللسان الذى يعانى منه السيرافى ليس سوى دليل على قدراته المعرفية المحدودة وانغلاقه وضيق أفقه العقلى، أو لنقل ديماجوجيته التى تدفعه إلى محاولة إبهار الحاضرين بما يستعرضه من معارف. وفى مقابل هذا النموذج الفج، يبرز النموذج النقيض، نموذج متى المنطقى ذى الطابع الهادئ الرصين، المتمثل الذى لا يتكلم إلا قدر الحاجة، يصوغ أفكاره فى لغة محددة، منضبطة انضباطا عقليا. إنه نموذج المفكر المتفلسف صاحب المنطق والروية الذى لا يسعى إلى إبهار الآخرين، وإنما يسعى إلى تأسيس الحقيقة. ومن اللافت أن يتحقق كل من النموذجين بصفاته تلك فى إطار موقفه العقلى من الثقافة الأخرى، فالسيرافى هو التجسيد الحى للنموذج المحافظ المنغلق على ثقافته، صاحب الرؤية الجامدة الراضية للتفاعل الثقافى مع الآخر. أما متى فهو النموذج النقيض للانفتاح على ثقافة الآخر (اليونان)، والإيمان بإمكانات التلاقح الثقافى المثمر. وتسمى الصياغة المراوغة إلى حقيقة الموقف المعرفى للتوحيدى، وانحيازه الفكرى إلى نموذج متى، وإيمانه بإمكانات التواصل الثقافى وأهميته. وما يثير الانتباه، فى هذا الصدد هو تلك المفارقة بين صياغة التوحيدى لهذا الصراع بين المنطق والنحو، أو الثقافة المنفتحة والثقافة المنغلقة (الإمتاع والمؤانسة) حيث اتسمت الصياغة بالمراوغة والتقية، وبين صياغته المباشرة التى تبين عن انحيازه للمنطق فى (المقاسبات) أثناء حوار مع أبى سليمان السجستانى^(٣٠).

وإذ كان الحديث يستثير ذاكرة المتحدث ومخيلته، فإنه يستثير عقله فى المقام الأول، حيث تمارس هذه القوى فعاليتها المعرفية فى ظل هيمنة العقل وسيطرته، بوصفه أفقا معرفيا مفتوحا خللاقا. وتتنوع صور العقل وإمكاناته ووظائفه عند التوحيدى، خلال أفق الحديث بتنوعاته المختلفة. ومثال ذلك مآثره فى (الهوامل والشوامل) عبر آفاق السؤال والجواب، حين يمارس عقل المتحدث (السائل) دوره بوصفه عقلا متمردا، لا يكف عن إثارة السؤال المفتوح حول كل شئ مما اعتادته الذات

وحين تؤسس الذات عواملها الخيالية والعجيبة فى فعل المهادنة، فإنها تؤسس آفاق الحلم وإمكاناته التى تتجاوز حدود العقل وقوانين الطبيعة. وتؤسس حلمها الشخصى المباشر الواقعى فى أحيان أخرى، محاولة الإيحاء به لمن تخدته أو للآخر الذى تعرف أنه قادر على أن يحققه لها. وما هو التوحيدى يحلم بأن يكون المنشئ البليغ والمحرر الوحيد فى المملكة، لسان الملك الذى به ينطق، وعينه التى بها يبصر ويستبصر فى الأمر، حامل الأسرار الذى لا شريك له، المحدث بالمكنونات والمفضى إليه بهينات الصدور. ويصوغ التوحيدى هذا الحلم فى ثنائيا حديثه مع الوزير ابن سعدان فى الليلة السابعة، وأويا له ما دار بينه وبين عبيد، حول «البلاغة والحساب» وأيهما أكثر أهمية للملك^(٣١).

وإذا كان الحديث يستثير ذاكرة المتحدث ومخيلته، فإنه يستثير عقله فى المقام الأول، حيث تمارس هذه القوى فعاليتها المعرفية فى ظل هيمنة العقل وسيطرته، بوصفه أفقا معرفيا مفتوحا خللاقا.

وتتنوع صور العقل وإمكاناته ووظائفه عند التوحيدى، خلال أفق الحديث بتنوعاته المختلفة. ومثال ذلك مآثره فى (الهوامل والشوامل) عبر آفاق السؤال والجواب، حين يمارس عقل المتحدث (السائل) دوره بوصفه عقلا متمردا، لا يكف عن إثارة السؤال المفتوح حول كل شئ مما اعتادته الذات

به دورة الحياة والموت. وهي المبالغة التي تعنى نقبضها وتوحي به^(٣٤). لكن هذه الملمعة توترت الذات مرارة وشقاء من جانب آخر، لأنها شكل من أشكال التقية الناتجة عن قهر الذات وقمعها، مما يورقها في أزمة تناقض معها ما بين الظاهر المعلن والباطن الخفي، وهو تناقض يتصاعد في كتابات التوحيدى إلى أن يبلغ ذروته في «الإشارات الإلهية».

وكما يستظهر الحديث مشاعر الذات إزاء نفسها والآخر المتحدث إليه، على نحو يفضى إلى توتر التناقض بين مبدأ الرغبة ومبدأ الواقع، وبين ظاهر المبالغة وحقيقتها، فإن الحديث يستدعى مشاعر الذات إزاء من يتحدث عنهم، وأمثلة ذلك عديدة لأفئة التناقض. ولنلاحظ عمق المفارقة بين حديث التوحيدى عن أبى سليمان المنطقى وأمثاله من المثقفين «النماذج العقلية الفلسفية المنفتحة على الآخر»، وحديثه عن أمثال ابن السمع والقومسى (الذين لا حظَ لهما من الفلسفة وغوائلها)^(٣٥)، وكذلك حديثه عن الوزيرين وغيرهما من رجال العصر وساسته، وهو حديث يتضمن الكثير من الازدراء والترفع والاحتقار.

وبالطبع، فإن قدرات الذات المعرفية والوجدانية لا تتحقق بأقصى طاقاتها عبر أفق الحديث إلا في ظل سيطرة الذات المتحدثة على لغتها، خاصة أن الحديث يفرى بمفوقته بالاسترسال والاستطراد، كما أن رغبة الذات في إظهار الآخر أو مخالفته ومراوغته، أو مايمكن تسميته بإغراء الحديث، قد تدفع الذات إلى الوقوع في أسر التلاعب اللغوى، الأمر الذى يفسد وظائف الحديث، ويسلبه إمكانات ثرائه، ويعرض الذات لمخاطره العديدة. ولذلك يحدثنا التوحيدى عن جموح الكلام فى أكثر من موضع فى نصوصه المختلفة، غير أن أكثر هذه المواضع إثارة للانتباه هو ذلك النص الذى يصف فيه الكلام بقوله:

«إن الكلام صلف تها، لا يستجيب لكل إنسان، ولايصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرْن كَارْن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة، ويتعسر مرارا، ويذل طورا، ويعز أطوارا، ومادته من العقل، والعقل سريع الحول،

وتوارثته واعتنقته من أفكار وآراء وأحكام وترايحات عقلية مألوفة ومستقرة، وممارسات عملية وأخلاقية ولغوية. وتشكل هذه الممارسة العقلية، فى تقديرى، ما يمكن تسميته «الوحي النقدي المنقسم على ذاته»، حيث تضع الذات نفسها موضع المساواة، حين تضع الآخر موضع المساواة. فيغدو حديثها مع الآخر حديثا غير مباشر مع نفسها، ونوعا من أنواع المحاوراة التى تفتح أفاق السؤال والشك الجموح والمراجعة المستمرة أمام الذات، فتؤسس الطابع النسبى للمعرفة.

ولو انتقلنا إلى «المقاييسات» وجدنا ممارسة أكثر تضجعا لدور العقل ذى الطابع الفلسفى، حيث القدرة على توليد الأفكار بواسطة التحاور وتبادل النقاش مع الآخر (الند المعرفى)، إذ إن الذات المتحدثة المائلة فى «المقاييسات» تسعى إلى تنمية وعيها وتطوير معارفها وتأسيس جوهرها الشريف لا مجرد إثارة السؤال وزعزعة اليقين والشك فى مقولات الوحي الثابتة لديها. أما فى «الإمتاع والمؤانسة» فقد كان العقل هو الذى يتم استفزازه مراوغا يمارس كل إمكانات المناورة والثقة كى يقول ما يريد دون أن يقع فى المخطوور ويتمرض للمقاب. إنه العقل الذى يراقب نفسه بنفسه، ويحذر إمكانات التهور والانفتاح والتدهاى الحر. ليس هذا فحسب، بل يحاول العقل تجنيد كل طاقاته، ليهوى دور المسامر النديم فى أحسن حالاته.

وبالطبع، فإن تعدد أشكال الممارسات العقلية للذات المتحدثة أثناء حديثها مع الآخر يرتبط باختلاف هذا الآخر المتنوع الذى قد تبهره وتثيره بحديثها المتجدد، وتفيده وتمتعه وتؤثر عليه عقليا وخياليا بدرجات متفاوتة، على نحو يولد لديها متعة الإحساس بذاتها، والشعور بتحقيقها وتفردا المعرفى وتفوقها الفكرى. وهو الإحساس الذى يبلغ أقصى درجاته حين يكون المستمع ممثلاً لسلطة قمعية، أو يكون صورة من صور المتحدث إليه القمعى.

ومن اللافت للانتباه أن تولد قدرة الذات على المناورة والمراوغة والمبالغة، فى هذا السياق، لديها إحساسا قويا بالمتعة التى تزكى التهكم والسخرية، والتى تبدى فى المبالغة فى تضخيم الآخر واستجدائه وإشعاره أنه مركز الكون الذى تتصل

خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد
السيلان ومجره على اللسان، واللسان كثير
الطغيان» (٣٦).

والأبعاد السياسية الاجتماعية الفلقة متضمنة في
النص، حيث تنعكس مخاوف التوحيدى وهواجسه وعلاقته
المثيرة بالسلطة ورموزها ووسائلها (٣٧)، وحيث لابد من
تخجيم الكلام الذى لو وجد مسرحا لم يقف وأنى على
صاحبه بالبلاء (٣٨). ولكن ما بهما من النص، فى هذا المقام،
هو تلك العلاقة الصعبة التى يمارسها المتحدث معاشا
التحدى العنيف الذى يفرضه عليه الكلام. إن هذا الحديث
عن جموح الكلام وصعوبته، بل عسر انقياده إلى المتكلم،
إنما هو حديث عن علاقة صراعية شديدة الفراء بين الإنسان
واللغة بوجه عام، ذلك لأن اللغة تمارس حضورا استفزازيا
عتيقا لإزاء صانعيها ومبدعيها الذى انفلتت من قبضته، متأبة
عليه، مراوغة له، مستفجرة ملكاته المعرفية وقدراته الإبداعية
كافة، ممارسة شكلا من أشكال السطوة والطغيان.

وبلغتنا التوحيدى إلى أن المشكلة لم تعد فى علاقة
المتحدث بالمتحدث إليه، والتأثير فيه وإقناعه، أيا كان نوع هذا
التأثير والإقناع، وإنما هى بالأساس مشكلة علاقة المتحدث
بلفته وكلامه ووعيه بهما. إنه الوعى الذى يملو قدرة المتكلم
على صياغة معانيه وأفكاره، وتوصيلهما إلى المتلقى، فى
صورة لفظية مطاوعة للمعنى منسجمة معه، وليست دونه أو
أكثر منه.

إن العلاقة بالكلام علاقة إشكالية على مستوى وعى
المتحدث من وجهتين، أولاها: أنها علاقة تكشف إمكانات
الخداع الخفى فى هذا الوعى وصياغاته العقلية، خاصة حين
ينحاز العقل إلى الوهم، إلىبنى السائد والرائف، والتكرس
له والبرهنة عليه. ويتماهى العقل فى هذه الحالة مع صورة
الذات الاجتماعية التى شكلها المجتمع بنمط وعيه وقيمه
السائدة المستقرة؛ تلك القيم التى استلبت الذات الأصلية أو
الوجود الأصيل، حيث العقل المتحقق بانتصائه إلى عالم
الحقائق واليقين.

ثانيتها، أن ما يودى إليه هذا الكشف من مراجعة
الذات لنفسها، حيث يتجسد وعى المتكلم فى ألفاظ
وكلمات وجمل تسبح فى الهواء خارجة، يلقاها بسمعه،
كما يلقبها على غيره، فتتفصل عنه بمجرد نطقها، وتحرر
من إساره وقوده ورقابته، لتصبح شاهدة على مكنونه الخفى،
معبرة عن وعيه المضمر. وحيث، يصبح الكلام مرآة المتكلم
الكاشفة عن مافى داخله: ذاته والآخر. ويصبح الوعى منقسما
على نفسه، يتحقق ببنوته، ويتشكل وعيا ضديا، تتكاشف به
الذات، إما لتجاوز الوعى الزائف ومفارقة إلى وعى مغاير، وإما
لتكرس حالة التشظى والانقسام، ومعاشتها بما يتحول
بالوعى الضدى إلى وعى شقى مأزوم.

ومن المثير للانتباه، حقا، أن يشترط التوحيدى فى
المتحدث هذه الدرجة العالية من الوعى بالذات وبصياغتها
اللغوية المعبرة عما فى داخلها من معان وأفكار، وبطالب
المتكلم أن يفهم عن نفسه أولا ماتقول، ثم يروم أن يفهم عنه
غيره (٣٩). إن هذا السعى إلى وضوح الذات أمام ذاتها لغويا،
يوحى بإمكانات الالتباس الواردة بين الذات ونفسها، ويسمى
إلى تجاوزه.

- ٤ -

تعدد أشكال الحديث مع الآخر، وتتنوع بتنوع
المتحدث إليه، وطبيعة علاقته بالمتحدث. وتنقسم أنواع
المتحدث إليه فى نصوص التوحيدى إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: المتحدث إليه الذى لا يتعامل معه
التوحيدى بوصفه ندا حقيقيا على المستوى المعرفى، وهذا
المتحدث غير الند ينقسم، بدوره، إلى نوعين: المتحدث إليه
القسمى السلطوى، والمتحدث إليه النظير المختلف ثقافيا.

القسم الثانى: المتحدث إليه الند (معرفيا، وثقافيا) غير
القسمى. وإذا توقفنا، أولا، عند المتحدث إليه القسمى
السلطوى، أو ما يمكن تسميته محادثة الآخر - السلطة،
أمكننا رصد علاقة المتحدث بالمتحدث إليه، فى نصوص
التوحيدى، بواسطة حالتين للذات المتحدث إليها:

وتفرض أمثال هذه الحالات على الذات المتحدثة درجة عالية من التقية^(٤٠)، واللجوء إلى شتى وسائل التعريض والتلويع، والتلاعب بحيل المجاز، واستخدام الرمز والإلغاز، بل تحديد مساحات السكوت والكلام، ففي السكوت أمان كما يقول التوحيدى. وقد تلجأ الذات فى حالات القمع الشديدة إلى النفاق والمداينة، أو الهذلية، أو تزييف الوهي بالحقائق وبالذات وبالأحر^(٤١)، ذلك الذى قد تجعله الذات المتحدثة، مبرزة محاسنه، مكترسة قيمه وإيديولوجيته، مستعجدة عطفه مع أنها فى أحماقها، بل فى أحماق حديثها نفسه، ترفضه وتزدره^(٤٢). وحينئذ تقع الذات فى مفارقة عنيفة، وتتناقض مع ذاتها، مما يسمها بالارتباك، ويمررها وجودا زائفا مستعبدا مستلبا.

ويصبح الحديث حصارا للذات فى أمثال هذه الحالات، يستعبدها لحساب قوانين «الأحر» وشروطه القمعية، فيقتل عنفيتها، وقدورها على الانفتاح المعرفى. ويمرر الوجه السلبى للحديث منطقة شائكة، شديدة الخطر، مزلقها كثيرة، وتحدياتها متنوعة، وتالجها غير مأمونة، فى ظل ظروف قمعية تغترب بوجهه الآخر الموجب.

وتتوقف عند نماذج ثلاثة للمحاور السلطوى القمعى فى الحديث، لنرى موقف التوحيدى منها فى مجالاته النصية. ونبدأ بالعامه لأنهم أكثر هذه النماذج وضوحا، من حيث نمط الاستجابة اللاعقلى الذى يتصفون به، وهو النمط الذى يكشف عنه رد التوحيدى على الوزير ابن سعدان حين نصحه بالتصدى للقص والكلام فى محافل العامة، فيقول:

«إن التصدى للعامه خلقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والعشبه بهم نقيصة، وماتعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه ورهاله أكثر مما يأخذ من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم»^(٤٣).

ولايشد موقف التوحيدى من العامة، فى هذا النص، عن الموقف السائد لدى النخبة المعرفية التى تعتبر العامة طغمة جاهلة لا حقول لها، ولا سبيل إلى التواصل معها دون ابتعاد الذات المعرفية.

الحالة الأولى: حالة المتحدث إليه الصامت الذى يتبادل الحديث بشكل واضح معلن مع المتحدث.

الحالة الثانية: حالة المحدث: الذى يتبادل الحديث مع المتحدث إليه ويتفاعل معه بشكل واضح.

ولنتوقف مبدئيا عند دور المتحدث إليه القمعى بشكل عام، سواء كان صامتا أو ناطقا فى فعل الحديث.

أما المتحدث إليه الصامت، فإن صمته لايعنى أننا نقف إزاء متحدث إليه سلبى لا فاعلية له فى لحظة الحديث. إنه حقيقة الأمر محدث خفى له حضوره الذاتى الذى يملأ شروطه الخاصة على محدثه. ويحدد موضوع الحديث بنوعيته، كيفية صياغته، وطبيعة اللغة المستخدمة فى هذه الصياغة، وإمكانات الأداء وآلياته، وتوجيه سير الحديث، كيفية تداعيه، بل نكوصه وتراجعته. إن المحدث الخفى مارس فاعليته بوصفه الحضور الذى يتجلى خلال الصمت الإيهام الذى يقرن بغيره من الرسائل الشفوية التى تسهم ساهما فاعلا فى تشكيل لحظة الحديث. وقد يكون المحدث خفى محدثا خطرا، وربما أشد خطورة من المحدث المعلن، ذلك لأن الذات المتحدثة قد لا تستطيع التكهّن بحقيقة متجاوبته الخفية التى تعتمل داخله، والتى لايمكن معرفة مداها أو طبيعة نتائجها، والتى قد تنعكس بصورة سلبية على سلوك المستمع إزاء المتحدث. وبالتبع، تزداد خطورة هذا محدث الخفى حين يكون ممثلا لسلطة قمعية من أى نوع، سياسية أو اعتقادية أو اجتماعية، جاهلة بلاوى، فردية أو جماعية.

وإذا تحول هذا المحدث الخفى الصامت إلى محدث سيقى معلن، ينطق بدل أن يصمت، فإننا نواجه سطوة جمعية سافرة، خاصة أنه سيحاول توجيه دفعة الحديث، ودفعها إلى الاتجاه الذى يريد، بل يكاد يضع على لسان محدثه يريد أن يسمعه، ممارسا كل وسائل الضغط، المباشرة أو غير مباشرة، على هذا المتحدث. وقد يصل الأمر إلى أن يحدد المتحدث إليه شروطا مسبقة لكيفية محادثته من أجل استفادته مستمتعا بالحديث، وهو الأمر الذى يلقى وجود المتحدث، يحمله إلى شئ من الأشياء أو أداة من الأدوات.

الشرعية والفلسفة، وهو موقف متخاذل إذا ما قيس بموقف المقدسى؛ ذلك لأن السجستاني يصر على الفصل بين الفلسفة والدين، ويهاجم موقف إخوان الصفاء الذين حاولوا أن يضموا الشرعية للفلسفة^(٤٩)، وذلك فى كلام يتسم بالازدراء والتغضب، والاحتشاد والتعصب، فيما يلاحظ الوزير الذى يتعجب من هجوم أبى سليمان، وهو رجل يعرف بالمنطقى، ويقرأ كتب يونان وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان^(٥٠). ويرد أبو حيان على هذا التعجب مدافعا عن أبى سليمان، موضحا وجهة نظره ونافيا عنه التناقض، ومؤكدا أن ممارسة التفلسف لا تنفى الإيمان بالشرعية، لأنهما طريقان منفصلان مع الاحتفاظ بالصدارة للشرعية وحقائقها^(٥١).

وبعيدا عن ما يثيره الرد من أسئلة كثيرة حول حقيقة موقف التوحيدى من قضية العلاقة بين الفلسفة والشرعية - فذلك ليس موضوع بحثنا - فإن الليلة السابعة عشرة، التى ورد فيها حوار الوزير والتوحيدى حول أبى سليمان، ليلة إشكالية تثير الكثير من الأسئلة المعلقة عن دلالة استدعاء أقوال المقدسى مقابل أقوال أبى سليمان، حيث المفارقة واضحة بين النموذج الحدى الذى لا يقبل المهادنة والنموذج المقابل الذى لا يصل بالأمر إلى حد انصدام العنيف. أضف إلى ذلك مراوغة الإنصاح عن موقف أبى سليمان، وهل يعبر حقا عن المهادنة، أم أن التوحيدى يراوغ بتصويره على هذا النحو مقابل المقدسى؟

على أية حال، فإن هذه الليلة تقدم لنا نموذجا لافتا لمنط الحادثة مع محدث قمى على المستوى العقيدى، وتطرح علينا صورة حية وافية للصراع القائم فى هذا العصر بين المثقفين «العقلانيين» المتطلعين إلى مجاوزة أشكال الوعى السائد والمثقفين «التقليديين» الذين يحرصون على تثبيت دعائم ما هو قائم، حرصا على استقرار أوضاعهم الاجتماعية ومصالحهم السياسية والاقتصادية. وقد كان المثقفون التقليديون يستخدمون العقيدة لقمع كل من تسول له نفسه الخروج على ما هو سائد.

وننتقل إلى النموذج الثالث الأخير فى مثلث القمع الجهنمى، حيث المتحدث إليه الذى يمثل القمع السياسى السلطوى (الوزير ابن سعدان) هو النموذج الأكثر حضورا فى «الإمتاع والمؤانسة». ولن نكرر ماسبق أن ذكرناه عن مناورات

ويرتبط موقف هذه النخبة (أو من يمكن تسميتهم بطوائف المحدثين^(٤٤) أصحاب الثقافة الفلسفية العقلية ومن ضمنهم التوحيدى)، فى جانب منه، بإحساسها بانعدام اللغة المشتركة بينها وبين العامة الجهلاء، وفى جانب آخر، بالنفور من الدور القمعى الذى مارسه العامة على كل من صدمهم بما يخالف ما انبنى عليه وعيهم^(٤٥). وقد تحول العامة إلى أداة للقمع فى عصر التوحيدى، خاصة بعد أن تولت الأجهزة الإيديولوجية للدولة صياغة وعيهم بما يتناسب ومصالحها، بواسطة فقهاء السلطان الذين عملوا على تشويه صورة النخب الثقافية المخالفة ورميهم بالزندقة والكفر، وهى التهمة التى لم ينج منها أبو حيان، رغم كل مراوغاته وتقيته.

أما النموذج الثانى للمتحدث إليه السلطوى، عند أبى حيان، فهو رجل العقيدة. ولعل الليلة السابعة عشرة من «الإمتاع والمؤانسة» تقدم صياغة لافتة لهذا النموذج، خاصة فى المحاور التى دارت بين المقدسى (ممثل العقل) والحريرى (ممثل النقل). ويغند الحريرى أقوال المقدسى بأسلوب خشن يصل إلى حد الإساءة والسب، والانهام بالكفر، وغير ذلك من الوسائل التى لا تستند إلى العقل. لكن المقدسى لا يقدم تنازلا عن موقفه الفكرى بأى حال ويكتفى بالقول:

«الناس أهداء ماجهولوا، ونشر الحكمة فى غير أهلها يورث العداوة وبطرح الشحاء، ويقدر زند الفتنة»^(٤٦).

ومن اللافت فى هذه المحاور صياغة التوحيدى التى تذكرنا بصياغته المراوغة لمهاورة متى والسيرافى، غير أن الموضوع أكثر حساسية فى هذه المحاور، لأنه يمس العقيدة، ويفرض التقية، وهى تقية تظهر فى وصف التوحيدى استجابة المقدسى إلى كلام الحريرى بقوله: «انبهر المقدسى بما سمع، وكاد يتفرد إهابه من الغيظ والعجز وقلة الحيلة»^(٤٧). وهذا وصف يحاول تغطية التعاطف مع المقدسى، ونبرة السخرية المضمنة فى وصف الحريرى الذى «كُر كر المدل، وعطف عطفة الواثق المظفر»^(٤٨).

ويشير الانتباه فى هذه الليلة (السابعة عشرة) موقف أبى سليمان السجستاني (أستاذ التوحيدى وخله الأثير) من قضية

«يؤذن لى فى كاف المهابطة، وتاء المواجهة، حتى
أنخلص من مزاحمة الكناية، ومضابطة التعريض،
وأركب جدد القول من غير تقيّة، ولا تخاش، ولا
محاورة ولا انجاش»^(٥١).

ولا أظن أن التوحيدى استطاع أن يحقق مايريد. ولكن
مقاله يثير الكثير من الأسئلة حول ما إذا كان التوحيدى أراد
حقاً أن يتحقق حضوره الخلاق بإزالة حالة العذر من
المتحدث إليه السلطوى؟ ولاشك أن إزالة المهابطة بضمير
التعظيم علامة لغوية ترمز إلى إزاحة حاجز التسلط الذى
يفصل بين التوحيدى ومحدثه، مما يحقق للحديث درجة
أعلى من التواصل الحى بين أطرافه. وهل حاول التوحيدى
أن يوحى للمحدث السلطوى بإمكان الحوار المتكافئ بين
المثقف والسلطة، بواسطة الحديث الذى يتحرر من صيغ
التحفظ والتعظيم، وهل أراد بمطلبه أن يلعب المثقف دوراً
أكثر فعالية بوصفه ناصحاً مرشداً، وكأنماً للسّر، وليس مجرد
مسامر ونديم؟ وهل توجه التوحيدى بمطلبه فعلاً إلى الوزير
أم أنه يتوجه به إلى من سيقراً حديثه بعد تدوينه؟ وهل أراد
السخرية من الوزير والشهكم من معاصيره التى تتناقض مع
ممارساته وممارسات من حوله من حاشية أداها على لسان ابن
برمويه، فيما بعد؟

إن النص متعدد الدلالات ينهنا إلى طبيعة العلاقة
المتوترة بين المتحدث (المثقف) والمتحدث إليه الذى يمثل
السلطة القائمة على المستوى السياسى - الاجتماعى، وهى
علاقة تغدو حياة التوحيدى نموذجاً مثالياً لها، من حيث
حدة التناقض الوجدانى والمعرفى إزاء السلطة؛ فالتوحيدى
احترق السلطة وأزدها، ولكنه خشى سطوتها وسمى إلى
عطائها، بل استعجى هباتها ومنحها، وكان يحاول التمرد
على السلطة بواسطة المعرفة و سطوتها، ومراوغة الحديث. ولم
يكن يسمح لنفسه، وهو يدون محاوراته مع الوزير، أن يواجه
سلطة أقل منه ذكاء ومراوغة وقوة، وإنما سلطة تدرك قيمته
وإمكاناته، وخطورة حديثه فى مجالسها، فتحتفى بهذه
القدرات وتعلن توقها إلى حديثه ومؤانسته^(٥٢)، بل تستغفر
إمكاناته المعرفية بما يحفره على المناورة والمراوغة.

ات المختلفة إزاء هذا المحدث، ولكننا نتوقف عند نص يلور
العلاقة فى أشد حالاتها وضوحاً وجلاء، وهو النص
الذى تفتتح به الليلة الأولى فى (الإمتاع والمؤانسة)، حيث
يلقى الوزير شروطه الخاصة التى ينبغى على التوحيدى
إحاطتها فى محادثته إياه، لأن فى تحقيق هذه الشروط تحقيق
ناية المرجوة من المحادثة (الإفادة والإمتاع).

إن الوزير يطلب من التوحيدى الاسترسال والتوسع دون
يقوع فى الاستطراد المشتت والهل، كما يطالبه بإعمال
عقله ورأيه، وإفساح المجال لبديته وعفويته، وإطلاقه العنان
لغواطره، وهو ساكن البال مطمئن. ويضيف الوزير إلى
شروطه تحذير التوحيدى من أن يجبن جبن الضعفاء، أو يتأطر
طر الأغبياء، فيتردد فى جواب مايسأل عنه أو يتلعثم
بخشى قول الحقيقة، كما يدهوه إلى المبالغة فى الوصف
لتفصيل. وفى الوقت نفسه الذى يطلق فيه الوزير العنان
لتوحيدى كى ينطلق متحققاً بأقصى طاقاته الخلاقة، يحذره
من إطلاق الحديث على هواه، وضرورة التيقن مما يقول،
وتوخي الصدق فى الإسناد، والفصل فى الأحكام، وعدم
لاحتكام للظنون والربى، والتروى والترتب حتى لا يكون فى
حديث أدنى شبهة أو شك^(٥٣).

وبغض النظر عن البعد القيمى لهذه الشروط التى
ينهاها التوحيدى معاصير أساسية لبلاغة الحديث، كما سبق أن
ذكرنا، فإنها تضمننا إزاء حالة من حالات السطوة؛ سطوة
لشروط المحددة لإمكانات تداهى الحديث و سطحاته وتخلقه
لعفوى الحر. وبالطبع، فإن مايسمى بهذا الطابع هو كونها
صادرة من مركز سلطوى. ودليل ذلك أن الوزير يردف
كلامه بتهديد يقول فيه:

«وكن على بصيرة أنى سأستدل بما أسمعك منك
فى جوابك عما أسألك عنه على صدقت
وخلافه، وعلى غيرك وقراه»^(٥٤).

وذلك قول يؤكد التوعد والتحذير من الاستهانة بذكاء
صاحب السلطة، ويفرض إجهاها محدداً سلفاً للحديث. ولقد
وعى التوحيدى مخاطر القمع التى يمارسها عليه محاوره
السلطوى، فقال له:

وإذا تركنا هذا النوع من «المحدث إليه» إلى مقابله، وهو المحدث إليه النظير على المستوى الثقافي، فإن المثال البارز على ذلك، في نصوص التوحيدى، هو النموذج الذى يمثل مسكويه فى «الهوامل والشوامل». وهو نموذج يصوره التوحيدى تصوير النظير المختلف فى المنزعة، إلى الدرجة التى تجعل منه النقيض الذى يرفضه التوحيدى، ويعلن بواسطة الحديث تناقضه معه. ونحن نستخدم صفة «النقيض» لوصف مسكويه، فى كتاب التوحيدى وليس فى الواقع التاريخى، فإننا لا نقصد وضعه فى سلة واحدة مع مفكرى التيار النقيض، وإنما نقصد الإشارة إلى التناقض فى إهاب مشترك يضم التوحيدى ومسكويه، رغم الخلاف الحاد بينهما.

والتناقض هنا لا يكمن فى نوعية الشقافة التى هى واحدة عند الطرفين، ولكن يكمن فى منهج استخدام العقل، بوصفه المعيار الأساسى لهذه الشقافة. إن مسكويه يظهر فى «الهوامل والشوامل» مفكراً يمتلك إجابات جاهزة نهائية يقينية على كل الأسئلة، والعقل عنده أفق مغلق لتحقيق اليقين المطلق إلى حد كبير. أما العقل عند التوحيدى، فهو أفق مفتوح يؤسس للسؤال الدائم الذى يعنى نسبة الحقيقة وتعدد وجوها، ويجعل اليقين أفقاً مفتوحاً للتجدد المعرفى. والخلاف بين النموذجين خلاف بين الشخصية الجامدة الثابتة والشخصية المثورة القلقة التى لا تركز إلى سكون اليقين.

هذا الخلاف هو ما يتحول بأفق الحديث فى «الهوامل» إلى أفق يتحدد فيه التوحيدى على مسكويه الذى يستغزه باستقراره واستسلامه إلى راحة اليقين التى لم يذوقها التوحيدى فى حياته. وينتج هذا الاستغراق - المتعمد فى أحيان كثيرة - حالة من العنف لدى التوحيدى الذى يتهمهم بمحدثه ويسخر منه بأشكال تتراوح ما بين المزاولة والمباشرة، وذلك ما ينتبه إليه مسكويه، ويقلب عليه التوحيدى بطريقته الهادئة^(٥٦).

ولا يكفى التوحيدى بالتهكم بمسكويه، وإنما يضيف إلى ذلك محاولة القيام بدور الأستاذ الذى يكشف جهل تلميذه، ويعرجه أمام ذاته قبل كل شيء، محاولاً زعزعة يقينه بتساؤلاته الكثيرة حول الآراء والأفكار والمعتقدات، بل العادات والممارسات المستقرة الشائعة. ولكن هيهات،

فمسكويه يؤمن فى أعماقه بأنه على صواب ويقين، التوحيدى يتخبط فى جهله وشكته. وفى المقابل، يمثل التوحيدى بالاستعلاء على مسكويه، الأمر الذى يظهر حديثه عنه فى «الإمتاع»^(٥٧) من ناحية، ويدفعه «الهوامل والشوامل»، من ناحية أخرى، إلى أن يسأله السؤال الذى يتضمن إجابته داخله ليوحى بجهل المسؤول، الذى لا يسمع السؤال بل يسعى إلى الإجابة التى تكسب طبيعته العقلية الثابتة.

وإذا كان أفق الحديث مع هذا النموذج يحد أفق المناورات الذات، وممارسة ألاعيبها التى لاحصر لها لزاء الأفاق فإن أفق الحديث مع نموذج المحدث إليه الند المكافئ للحد يحد أفقاً للتواصل والثراء المعرفى والوجدانى الذى لاحد الانتقال هنا انتقال من محادثة القمع وانعدام التكافؤ المعرفى إلى محادثة الأنداد والأصدقاء الأكفاء. ويظهر نموذج هذا التفاعل المثالى الذى تصبح المحادثة معه تلقيحاً للعقول وترويحاً للقلوب، وتسريحاً للهمم، وتلقيحاً للأدب^(٥٨). وإذا ما يشير إليه التوحيدى، حين ينقل عن أبى سليمان ق لأصدقائه الذين يحاورونه:

«بكم اقتبست، وبحجركم قدحت، وإلى ضاربكم ناركم عشوت، وإذا صفى ضمير الصدق للصديق، أضاء الحق بينهما، واشتمل الخليل عليهما، وصار كل واحد منهما رداءً لصاحبه وعونا على قصده، وسبباً قويا فى نيل إرادته ودرك غيبته، ولا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح، والعقول تتلاقح، والألسنة تتفاخ»^(٥٩).

ولعلنا نلاحظ ثراء النص الذى يبرز إمكانات المحادثة الخلاقة وطاقتها الدافقة، فالمحادثة الموجبة حقاً تتم بين الأنداد معرفياً ووجدانياً وقيمياً، بين ذوات حرة وأصيلة، فى جو من الألفة والحميمية والافتناس الذى لا ينفى الاختلاف. وتلك محادثة المأجورة التى تتولد فيها المعرفة المتجددة، وينشق نورها مشرقاً فى ضلمات الخلل الصافية صفاء المرابا المجلو الصقيلة. وتتوهج المعرفة فى هذه اللحظة نارا تتطلع إليها النفوس التى تتقادح وتتصادم وتتنافس وتتذكر، والعقول التى تتلاقح فتتجاوز وترقى، وتستشرف آفاق الحقيقة، وتطلو

المعرفى فى هذا العالم. ودليل ذلك إفارته موضوع النفس ضمن إطار عام يتصل بحديث الإنسان، من حيث هو موطن الإشكال والكائن المجهز الملئ بالتناقضات، المتردد بين الواقع والمثال العقلى. والذات التى يشير إليها التوحيدى، فى هذا السياق، ذات تؤكد هذا الإنسان المتحير فى حقيقته وتناقضاته وعلاقاته المعقدة بكل ما حوله.

وقد تطلب تأسيس النزعة الإنسانية إعادة اكتشاف الإنسان، وهو الأمر الذى لا يتحقق إلا فى لحظة البهونة بين الذات ونفسها، بوصفها لحظة إيجابية لتبادل الحديث الذى يعمد تأمل معتقدات الذات وممارستها وعلاقاتها. هذه اللحظة لا ينفصل فيها فعل الحديث فى ازدواجه، ما بين حديث النفس مع ذاتها، وحديثها مع الآخر، فكلتا الحديثين ممارسة معرفية متحدة، تنهض بها الذات لإعادة اكتشاف نفسها، وإعادة بناء اتصالها بالآخر. ولا تتأسس هذه الممارسة فى إطار من الميتافيزيقا الحالية وإنما فى إطار العقل الفلسفى على وجه الخصوص^(٦١).

وكان التوحيدى فى المرحلة الفكرية السابقة على كتابة (الإشارات) لا يزال يؤمن بإمكانات العقل بوصفه أفقاً مفتوحاً، يمكن إعادة النظر فى كل شئ من خلاله، أملاً فى زهرة النسق الجامد للقيم والأفكار الثابتة المنغلقة على ما يشبه اليقين^(٦٢). وكان الإلحاح على العقل يعنى، فى هذه المرحلة، القدرة على تقديم إجابات مفتوحة تتناسب وطبيعة العالم الحى المتغير، إجابات تولد أسئلة جديدة تفضى إلى بفاع القدس، حيث يبلغ العقل أرقى مدارجه المعرفية. والبداهة هى حديث الذات ونفسها، أو حديثها والآخر الكامن فيها على نحو يفضى إلى وعى متجدد متنوع، يمزج بالتمرد والسؤال أملاً فى تأكيد يقين عقلى مفتوح، وسعيًا وراء تحصيل السعادة المنشودة فى الدنيا والآخرة^(٦٣).

ويجبر التوحيدى عن محادثة النفس، فى هذه المرحلة، بوصفها جلاء للنفس وصقلا لإمكاناتها المعرفية والوجدانية، وتحقيقاً لمزج من الوعي، بشكل متجدد بصون النفس من الفساد والصدأ، ويدفعها إلى المضى قدماً فى طريق السعادة بما يحقق جدواها فى العالم. ولكن هذه الهادئة تنقلب إلى نقبض الهدف منها فى مرحلة (الإشارات الإلهية) حيث

الأكسنة العنان لنفسها، وتمارس الكلام بكرا نقيا، حرا لفظا ومعنى، صادقا، ينتمى إلى معايير العقل ومبادئه.

هذا النوع من الحديث يؤكد حضور الذات والآخر حضوراً حرا علقاً، دون قمع. إنه حضور حر تحقق فيه الذات حريتها فى حرية الآخر وتميزه، حين يسعى كلاهما إلى الاختلاف فى عمق الاختلاف.

- ٥ -

كانت النفس هى الهاجس المورق للتوحيدى، من حيث اكتشاف حقيقته وتحقيق سعادته فى العالم، وكان التوحيدى يجبر عن الهاجس الذى لم يفارقه بمجارات الاستفهام التى تقول:

«ما ملتصق النفس فى هذا العالم؟ وهل لها ملتصق وبغية؟ وإن وسمت بهذه المعانى، خرجت عن أن تكون على الدرجة، خطورة القدر لأن هذا عنوان الحاجة، وبدء العجز... وأوسع من هذا الفضاء، حديث الإنسان، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»^(٦٤).

قد يحددنا هذا القول، للوهلة الأولى، فنصوره سؤالاً عن النفس الشقية التى تغترب عن ذاتها وهما لها، محاولة تأسيس وجودها خارج نطاق العالم وقوانينه ومجمل علاقاته. ولكن التوحيدى كان يحاول بسؤاله، فى المرحلة الفكرية التى صاها فيها، أن يؤسس للذات بمعناها الفلسفى العقلى، ليس بوصفها ذاتاً ميتافيزيقية، وإنما بوصفها ذاتاً عاقلة تمارس وجودها داخل العالم بقوانينه وعلاقاته، متحركة بالجوهر العقلى الشريف للنفس الناطقة التى هى موطن التكليف، مجاوزة الوجود الحسى البهيمى والوجود الاجتماعى الفج فى الوقت نفسه. إنها ذات مفردة تؤسس وعيها ونمط قيمها وفق قوانين العقل التى تحقق لها إمكانات حضورها الفعال داخل العالم بوصفها ذاتاً مبدعة.

وكان تأسيس هذه الذات جانباً من تأسيس نزعة إنسانية ذات طابع فلسفى عقلى، حاول التوحيدى أن يحقق بها الحضور الأمثل للذات الإنسانية، على نحو يتناسب وشرورها

يتحول حديث النفس إلى ممارسة وجدانية ذات طابع صراحي عنيف، يدهم غربة النفس عن ذاتها وعن الآخر والعالم، داخل وهي متغلغل على نفسه، مستغرق في عزلة، يتردد إلى داخله ليهرب من الآخر والعالم، ويحولها إلى محض أداة يمارس بها انقسامه وتشظيه.

ولا تكتفى الذات بنفى الحضور الفعلي للآخر والعالم في هذا الحال، وإنما تنفى حضورها في العالم، وتفترب بكيانها الدنيوي من أجل تأسيس كيانها الميتافيزيقي خارج العالم وداخل نفسها. والنتيجة هي الوقوع في أسر الوعي الشقي، وهي التمزق والتشظى والانقسام والتناقض والتضارب، الأمر الذي يتجلى في حديث مغاير للذات مع نفسها، تمارسه في عمق بينونة مختلفة تخوم حول اليأس لتقع فيه.

وحين تفقد الذات إيمانها بالعقل في مرحلة (الإشارات الإلهية)، وتهجر إلى ما تحسه تجاه لها، وتشرب في الآخر والعالم، تفقد نقشها بأداة الاتصال بهما، أي اللغة في معاييرها العقلية التي تحقق الوضوح والصدق الإشاري. وتفسح الذات المجال للغة أخرى، تغاير لغة العقل وتناقضها. وتبرز لغة الباطن والأسرار الغامضة في تشظيها الدلالي وتفراتها المربكة وصوامتها المهيبة، مؤكدة قرارة العزلة التي لا تعرف التفاعل مع الآخر والكون.

لماذا حدث ذلك في كتابات التوحيدى؟ وكيف حدث؟ وكيف انتقل حضور «الحديث» من أفق الوعي النقدي إلى عزلة الوعي الشقي؟ وهل كانت هناك بدايات توحى بهذا التحول في نصوص ما قبل (الإشارات)؟ الإجابات متعددة. وأوضحها أن قلب التوحيدى في سنوات عصره أفضى به إلى اليأس، وأن هذا القلب الطويل القاسى ترك علاماته التي تعد لإرهاصاً لما كان لابد أن ينتهى إليه التوحيدى في علاقته بنفسه وبالعالم من حوله. وقد استقر أغلب الباحثين على أن نص (الإشارات) نص متأخر. وذكر التوحيدى نفسه، في إحدى إشاراته، أنه نطق بها في السبعين من عمره، بعد أن نال منه الفشل واقترب اليأس.

ولسنا في حاجة إلى الحديث عن حياة التوحيدى، أو علاقته المعقدة بواقعه الاجتماعي والسياسي والثقافي، وتنقله الدليل بين الوزراء، ففلتك أسود بحثها كثيرون غيرنا، ولا داعي لتكرارها. يكفي تأكيد أثر العلاقة المعقدة للتوحيدى بعصره، في تحولاتها التي أفضت إلى تحوله من الإيمان بحديث الوعي النقدي إلى الاستغراق في حديث الوعي الشقي.

لقد فشل التوحيدى في تحقيق حلمه بالذات الخلاقة، المؤثرة، العاقلة، المتواصلة مع الآخر في ظل الإحباطات المتوالية التي نالته خاصة في علاقته بالسلطة، ولكن هذا الفشل لم يكن نتاج مصارعة الظروف الخارجية في ذاتها فحسب، وإنما كان إلى جانب ذلك نتاج أزمة خاصة عجز معها الوعي عن التحقق بشمات تمرده حتى على المستوى الفردي رغم تحقيقه بالقيمة المعرفية. لقد أسهم التوحيدى في إجهاض حلمه المعرفي الاجتماعي نتيجة عجزه عن اتخاذ موقف عملي حاسم في الواقع ومن الواقع، فالتهى إلى حال لم يستطع معها احتمال - أو حتى قبول - النتائج المترتبة على إجهاض الحلم.

والتوحيدى في ذلك نموذج للمشتق الذي لم يقبل واقعه، ولم يعرف كيف يتواءم مع هذا الواقع ويتحامل على قواعده، ولم يستطع أيضاً أن يتفصل عن هذا الواقع أو يعتزله أو يتعالى عليه، فظل مراوحيماً بين الإقبال والإدبار، بين مدح الآخرين وذمهم، بين حب العالم وكرهه، لا يملك أداة لتغيير الواقع أو تويره، فالتهى به الأمر إلى التخلي عن ما بدأ به، والغوص في قرارة التوحد التي صاغ حديثها الخاص في (الإشارات الإلهية).

وطبعي أن تكون لنهاية التحول مقدمات معلنة، وعلامات نصية لافتة، في كتابات ما قبل (الإشارات)، ومشالها تساؤلاته المؤرقة عن ظاهرة الانتحار في أكثر من موضع، وإثارته موضوعات تبين عن توتره بين مبدأي الرغبة والواقع، كحديثه عن المال الذي هو من قبيل القوة الشهوانية والعلم الذي هو من قبيل القوة العاقلة، وحديثه عن غربة العالم في زمان يورث الشرف بالميلاد، وتتحكم حظوظه في مصائر العباد. ويضاف إلى ذلك توقفه على مسائل تتصل

وتنوعها. وجانب من هذا «الآخر» تمثيل سراوغ للأخوين الذين مارسوا على الذات ما اضطرها إلى التفات إلى الرها، وأفضى بها إلى الإحساس بالتمزق والتشظى، بل الذنب والخطيئة، لأنها قدمت ما قدمت من تنازلات لنيل مكاسب لم تحصل عليها. وجانب ثان من هذا «الآخر» تمثيل مواز للحضور الألف المؤنس للتلميذ والند الأستاذ (الشيخ)، بكل ما يعنيه هذا الحضور من معاني مناقضة تمامًا لمعاني التمثيل الأول.

ويتنوع حضور الآخر المتخيل بين مستويات ثلاثة من أساليب النداء. ويتكشف المستوى الأول حين يقول التوحيدى المتحدث: «يا سيدى» أو «أيها الشيخ» فبمعنى متحدثاً إليه أعلى. أما حين يقول: «أيها المجلس المؤنس والمصاحب المساعد»، فإنه يشير إلى المتحدث إليه الند.

أما حين يقول: «يا هذا» أو «أيها الإنسان»، فإنه يعنى متحدثاً إليه أدنى، هو الإنسان الدنيوى أو المرهد الذى لم يفارق مرحلة الطلب. هذا التنوع دال على أحوال وجوده المتعدد فى لارعى المتحدث، وانقسامه بين هذا التعدد. وعندما يقول التوحيدى:

«يا هذا... هذه مشاكسة بينك وبين نفسك، لا بينك وبين هيرك، فانتبه لها، واحمل فى تنقيح شوكرها، وفى استقامة ما شرد عنها، وفى نفى ما ركذ عليها مفسداً لها، فإنك بهذه العناية منك بك، ولك فبك، تبلغ غاية... منك» (٦٦)،

فإن قوله يدل على الفضاء الداخلى لحديث الذات المنقسمة على نفسها فى محاولتها بلوغ الغاية منها إليها. ولكنها لا تبلغ هذه الغاية، فالحلم محال، والشك يربض فى كل سبيل.

وتتنوع أساليب ممارسة الذات وأشكال حديثها مع نفسها من خلال تنوع صور الذات فى مرابا الآخر بتجلياته المختلفة. وأولى هذه الممارسات ما تحاوله الذات التوحيدية من ممارسة فعل الحديث فى توجيهه إلى الله هير أدهيتها له فى (الإشارات الإلهية). ولم تكن الذات التوحيدية المتحدة تسمى، فى حقيقة الأمر، إلى حال من أحوال الكشف الذى

بحرمان الفاضل وإدراك الناقص، وغياب الصداقة الحقة والإخلاص والألفة، وتناقض الظاهر والباطن... إلخ (٦٧).

وقد تراكمت هذه المقدمات، فى تحولات الكتابة وتقلبات العمر، وأفضت إلى النتيجة التى تمثلت فى ضياع اليقين، وانقلاب الشك إلى سجن للنفس، وتحول الحديث إلى نفثة حائرة أو إشارة قلقة. ولذلك يقول التوحيدى فى (الإشارات):

«الحديث ذو شجون، والقلب طافح بسوء الظنون، بما لعله يكون أو لا يكون؛ فكر يخالطه جهل وجنون، ويفارق علم ويقين..... وأما يقينى وارتياضى، فلى يقين، ولكن فى درك الشقاء، فمن يكون يقينه هكذا، فكيف يكون خبره عن الارتياح... فليس لشيء مما تراه عينك منهاج، ولا لذى لب به سرور وانتهاج» (٦٨).

ونستطيع ملاحظة الدلالة المتحولة لكلمة «الحديث» التى أصبحت مرتبطة بالقلب الطافح بسوء الظنون، والفكر المتقلب بين الجهل والجنون، والمقل الذى انصرف عن اليقين إلى الارتياح؛ حيث شقاء الإنسان الذى لا يدرك من معنى ما حوله سوى حجرة من الإدراك.

- ٦ -

إن نص (الإشارات الإلهية) هو النص الوحيد الذى لا يروى فيه التوحيدى عن أحد، أو يسجل أحداث دارت فى مجالس معرفة أو مسامرة. إنه حديث واحد، طويل، متقطع، متضارب، بين الذات ونفسها، صلب بشكل سراوغ، غير معلن أو مباشر، تناجى فيه الذات نفسها، وتجادلها، من حيث هى آخر منفصل، ذلك أن الذات تعي نفسها خلال وعيها بالآخر الذى يقدو أشبه بالصورة المرآوية العاكسة الكاشفة لكل أوجه الذات المتباينة، ومظاهر انقسامها وإزدواجيتها، بل حلمها المستحيل. وينقسم هذا الآخر إلى قسمين أساسيين: الآخر المطلق الذى تعي الذات صورتها الحلم فى مرآته هير سلب المعرفة به. أما الآخر النسبى الدنيوى، فهو هذا الآخر المتخيل الذى أنتجته الذات وشكلته وفق تصوراتها الذاتية، واستدعته من خبراتها الحياتية والوجدانية فى تعدد علاقاتها

يتجلى فيه المطلق للنسبي، وإنما كانت تسمى إلى اكتشاف ذاتها - الحلم، أو صورتها في مرآة الحق. ويتحقق وعي الذات المتحدثة، في هذا المستوى، بواسطة وعيها بالذات الإلهية أو بأصل الذات الحلم. إن الذات المتحدثة تؤكد دومًا عجزها عن إدراك الكنه الإلهي وحيرتها لزماءه، بل تقول إننا على الحقيقة ما عرفنا إلا أنفسنا، وما تخبرنا إلا فيها^(٦٧).

هذا السلب لإمكانات المعرفة بالمطلق، وحصرها في حدود الذات - الحلم، يفتحنا على لانهائية هذه الذات وحمق أغوارها. هذه اللانهائية، بدورها، تجمل من رحلة الذات المتحدثة للبحث عن ذاتها رحلة سرابية، فتغدو الذات - الحلم حقيقة مراوغة كالسراب، لا تستطيع الذات الفعلية الإمساك بها في تجربتها المعرفية، أو امتلاكها بشكل نهائي ويعني. ولكن استحالة تحقق الإمساك بالحلم والتطابق معه يورث الذات الوعى الشقى، والإحساس بالانقسام والتمزق بين ذاتين: الذات الدنيا التي تظل منجذبة إلى العالم، والذات - الحلم المفارقة. هذه الوضعية المعرفية المبهضة للذات هي ما يشكل سمت الحديث مع الله في مجاله المتعددة المتناقضة. والجهلى الأول هو مجلى الحلم، أما الجهلى الثانى فهو مجلى تسلطى. ولذلك يتسم الحديث بالتأرجح بين إعلان التمرد والخوف والتوجس من المكر الإلهي في جانب، والشمور بالأمان والطمأنينة في حضرة الرحمة الإلهية في جانب ثان، أو التأرجح ما بين الانتماس بالحلم الجميل والوحشة من استحالة تحقيقه ودوام مراوغته، بعبارة أخرى^(٦٨).

والممارسة الثانية للحديث هي الممارسة التي تترك فيها الذات - التوحيدية المتحدثة حديثها مع الآخر المطلق مجلى الذات - الحلم لتنتقل إلى الحديث مع الذوات الصوفية بوصفها المرابا التي تتكشف عبرها صورة النفس القديمة النقية التي فقدتها الذات التوحيدية عبر رحلة الله في عالم الوحشة والأطماع الدنيوية. وتأرجح هذه الصورة المثالية بين حالة الشيخ القطب (الأهلى)، وحالة الخل المعرفى والجماعة الصوفية الأولى (الند).

أما في الحالة الأولى، فإن الذات تحدث ذاتها المثالية الأرقى من موقع المريد الذي يحدث شيخه المتصنى الآخر المتخيل الذي تتكشف عبره صورة الذات المثالية. ويتسم هذا

الحديث بالشوق اللاهب والحنين الجارف إلى الملجأ والملاذ الأخرى الذى تستدعيه الذات من زمانها الأول (زمان النقاء الصوفى). وتمارس الذات المريدة، فى حديثها إلى شيخها، كل الأساليب الممكنة للاستعطاف واستجداء القرب والتواصل والتمازج. وتناجى الذات المتحدثة سامعها وتبته هواها ووجدها، وتعلن شدة ضعفها وهوانها واحتياجها إليه، مستغنية به من هجير دنياها الموحشة ووجدتها القاسية ومشاعرها المثبته بالذنب والخطيئة. وتمارس قمة خضوعها إلى سامعها حين تترك له قيادها، وتضع نفسها منه موضع الرهينة المستلبة معرفيا ووجدانيا، حيث المريد بين يدي شيخه كالبيت بين يدي غاسله^(٦٩).

وتشق الذات المتحدثة طريقها نحو آخرها الأرقى عبر آفاق لغة الإشارات برموزها ولطائفها العديدة والخفية، محاولة التحقق بإمكانات تفتح هذه اللغة وثراتها المعرفى والوجدانى فى ظل الحضور الملهم والمفرد للآخر الأرقى. ولكن هيهات، فالملاذ المتصنى ناء بعيد، تقف دون التواصل معه عوائق الزمان والمكان، وكثافة الخطأ الذى لا سبيل إلى التطهر منه أو تجاوزه، والحضور العنيد للذات الدنيا التي تظل ترفض الانصياع لذاتها العليا، لشيخها المتصنى، وتكرس حدة الثنائية والشقاق، وتسم توجه الذات المريدة إلى طريق الحق بالتناقض والزيف وعدم الإخلاص^(٧٠).

وحين تمى الذات استحالة تحقيق حلم التواصل تتحول إلى حديث اللوم والتأنيب والعقاب، كأنها تحاول أن تزيل عن كاهلها عبء أزمته وفشلها، وتحملة لشيخها (لذاتها المثالية) الذى جافاها وخذلها، ولم يحمها من التردى، ولم يمد إليها يد المساعدة كى ينقذها من عثرتها^(٧١). وتؤسس الذات المتحدثة، عبر حديث اللوم والعقاب الذى يصل إلى حد الإدانة الضمنية للآخر المتصنى، عائقًا جديدًا يحول دون التواصل، مما يدهم انقسام الذات ويمزق وحدتها.

ومن المثير للانتباه فى حديث الذات المريدة مع شيخها المتصنى (صورة الذات المثالية) أنه يلبس أحيانًا فى وعيها بصورة الله (صورة الذات الحلم)، ويلتفت التوحيدى إلى ذلك فيطلب المواخذه من الله، ويستجدى عفوه، شارحًا موقفه، بقوله:

«اللهم، لا تؤاخذني بإقبالي على خلقك، وبمفسدتي لياهم على ما هو عتيده عندك، وبتواضعي لهم فيما أجده حاصلاً قبلك، فإنما ذلك فزع مني إلى كل من ادعاك، وتخلي بحبك، وانتمى إلى خدمتك، وبفضل حبي لك أحب كل محب لك، ولفرط وحدى بك أجد بكل واجد بك» (٧٢).

وما أحب التوحيدى على الحقيقة إلا ذاته، الحلم الإلهي عبر صورة ذاته المثالي (الشيخ المتصني). والذاتان وجهان لعملة واحدة في حقيقة الأمر، هي الذات التوحيدية العليا. لقد حاول المتحدث (التوحيدى) ابتعاد الروح في حلمه القديم الذي كاد يتحقق له في بداية حياته، حين حاول يوماً سلوك الطريق وذهب إلى أحد الشيوخ الكبار يستعين به على هدفه، فنهزه وأبعده، فأجهض الحلم وتاه التوحيدى في مسارب الحياة المظلمة يحمل في لارعه هذا الحلم البعيد، وهذا النوم المضمر للشيخ الذي لقيه بعدها بسنوات فسأله لماذا عامله هكذا؟ فقال له الشيخ: كنت أنفرك منى لأعزبك بي (٧٣). وما هو التوحيدى بعيد إنتاج خبرته المؤلمة، وحلمه القديم المجهض، عبر حديثه لشبيهه المتصني، مجلى ذاته المثالية التي يلوذ بها محتجباً من نفسه الدنيا، مستعيناً بها على صراعه معها، مخففاً للمرّة الثانية في تحقيق حلم المريد الذي يسمي إلى التحقق بمعارف الطريق، ومفارقة دنيا الأطماع والشهوات من أجل استعادة سلامة الذات ووحدها. ولعلنا نلاحظ أن الازدواجية التي حكمت علاقة التوحيدى بالله (مجلى الذات الحلم)، وحديثه إليه المتأرجح بين الائتناس والوحشة، هي نفسها التي شكلت علاقته بالشيخ المتصني وحديثه إليه بوصفه مجلى للذات المثالية من جانب، وللسلطة القمعية من جانب آخر.

أما الحالة الثانية، فإن الذات تتحدث ندها المعرفى أو جماعتها الصوفية الأولى التي تستدعيها من أحقاد زمانها الصوفى القديم. ويطلب على حديث الذات في هذه الحالة الائتناس والألفة والمودة، ولا تلوح الوحشة بين ثنائيا حديثها، لأنها تمارس علاقة ندية يهيب عنها البعد السلطوى بكل تجلياته القمعية معرفياً ووجودياً. إن الذات تتحدث إلى آخرها

الند الذي تتقارب وإياه معرفياً ووجدانياً، الآخر الذي يستدعي صورة الذات النقية في ممارستها تحقيقها المعرفى والوجدانى في مجالس خلان الطريق وأصفيائه، حين تتهادى ولياها الحديث، حديث اللطائف والإشارات التي تجناني عنها اللفظ، وتنادى دونها الوهم والمقل (٧٤). وتستعيد الذات ذكريات تلك التجربة الثرية عبر أفق الحديث استعادة تتعاضد بها على قسوة أيامها الحاضرة، ووحدها وهرتها الموحشة، متحسرة بمرارة على فقدان تلك الأيام الخوالى الجميلة، وهؤلاء الصحاب الأوفياء، متألمة على فقدان نقائلا القديم الذي لا تكف عن إعلان شوقها وحنينها إلى استعادته. وتستطيع الذات داخل أفق الحديث مع آخرها الند أن نبوح بأسرارها وخفائها، وتصريح بهمومها وآلامها، وتشكو هواجسها المؤرقة، فتجد من يسمعها ويتعاطف معها ويرحم يؤسها. إن الذات المتحدث، هنا، تحاول التواصل مع ذاتها النقية عبر الآخر الند دون ممارسة أى شكل من أشكال القمع أو التسلط، بل على العكس تحاول التواصل من خلال أفق الحديث التبادلى الحميم، لكن رغبة الذات التوحيدية في تحقيق هذا التواصل تظل رغبة غير متحققة لأنها مؤسسة في أفق الحلم المستحيل، حلم استعادة الزمان القديم. وما فقد لا يستعاد. وتظل هذه الرغبة المجهضة أفقاً دائماً للشوق الذي يستمر داخل الذات التوحيدية دون تحقق، مما يورثها الشقاء والإحساس الدائم بالغرابة الحادة التي حاصرتها حتى تركت العالم، موحشة، منفصمة عن ذاتها التي لم تتواءم معها أو تتحد بها.

وتنتقل الذات من حديث الأعلى والند إلى حديث الأدنى الذي يجمع ما بين المريد المبتدئ والإنسان الدنيوى. والحقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة هي الذات التوحيدية الدنيا، ولذلك فإن أساليب الحديث وأشكاله التي تمارسها الذات، في هذا المستوى، تتداخل في أحيان كثيرة.

أما عن حديث الذات مع المريد المبتدئ الذي هو مجلى لصورة النفس الدنيا، من حيث هي إمكان معرفى قابل للترقى والتجاوز، فإن الذات المتحدث تمارس دورها هذه المرة بوصفها شبيهاً لهذا المريد. وتتفرع أساليب حديثها إلى مريدها، كما تتفرع أشكاله وتتفاوت بين الشدة والعنف، بل اللوم والتوبيخ، وبين النصح والإرشاد والدهوة إلى المجاهدة،

من قسّمها في صورة هذه الذات، وتمارس إزاءها كل مشاعرها الهبطة، وتعاقبها في الوقت نفسه على كل ما أورتتها من أحاسيس الألم والشقاق والتناقض. إن محاولة تدميرها هي محاولة ضرورية لإزاحة العائق الذي يحول دون التحقق بالكمال المعرفي والسلام النفسي ووحدة الوعي، وحسم الاختيار لحساب الذات العليا.

ومن اللافت للانتباه أن تتعدد أساليب حديث الذات لنفسها الدنيا، وتتبدل، وتتولد نقائضها في عمق بعضها وبعض، فتحدث الذات نفسها حديث التعزية والمواساة والتلطف واللين والركة والترغيب، بل التوسل والعتاب الرقيق، كما تخشعها حثا هادئا متزنا على حسم التردد وكسر حالة المعجز عن التجاوز والتمرد عليها سعيًا إلى تحقيق إمكانات اللقاء وإنهاء لحالة الخصام والوحشة بين الذات ونفسها. وترنو الذات نحو نفسها في محاولة تبدو حقيقية ومطلصة للتحقق بالوحدة والوفاق^(٧٧). غير أن الذات لن تفلح في استيعاب أشواقها الدنيا وأطماعها التي مازالت تشدها إلى عالم الواقع الردي. وتعي الذات التوحيدية المتحدثة تعدد أساليبها في الحديث إلى نفسها الدنيا، وترصدها بين الحين والآخر رصد الحائر الذي لا يعرف ماذا يفعل إزاء هذه الذات العصية التي لا تقبل الانصياع بأية طريقة^(٧٨).

ومن المثير للانتباه أن تمارس هذه النفس الدنيا فاعليتها الخفية على مستوى الحديث، حيث تساهم في تشكيل ردود فعل الذات المتحدثة، وتوجيه أسلوبها في الحديث إليها، بل تجعلها تنعكس أحيانًا على نفسها وتتأمل ذاتها، وتشكك في مدى صدقها وأهليتها لأداء دور الذات الراقية. إن هذه النفس الدنيا قد تمثل في أحيان كثيرة المرأة الكاشفة والهبطة للذات المتحدثة، حيث تتكشف من خلالها غفائرها وتناقضاتها^(٧٩).

وعلاقة الذات المتحدثة بنفسها الدنيا من أشد العلاقات تعقيدًا في نص (الإشارات)، وهي الصورة الأكثر حضورًا وكشافة، أو الهاجس الموقر للذات، لأنها تشكل التحدي الدائم، والعائق المستمر الذي يحول دون تحقيق حلم الذات بالوحدة والانسجام في إهاب وجودها المتأهين في المفاقر.

والصبر على الطريق، والحذر من مزالقه. وقد تستخدم الذات المتحدثة لغة الإشارة أحيانًا كوسيلة لاستفزاز مردها معرفيًا ووجدانيًا، حيث إنها لا تقدم له معرفة جاهزة أو واضحة، بل تقدم لغزا معرفيًا هو صياغة لخلصة تجربتها المعرفية التي يستحيل نقلها إلى السامع (المريد المبتدئ) لتفاوت الدرجة المعرفية. ويخلق ذلك انفصالًا واضحًا بين الذات المتحدثة ومردها لاسبيل إلى تجاوزه إلا بسمى المريد بكل طاقاته إلى التحقق بتجربته المعرفية الخاصة، المنعزلة عن الذات المتحدثة التي ينحصر فضلها في النصع والإرشاد، وفي استفزاز طاقات المريد عبر لغة الرمز والإشارة^(٨٠).

وليس المريد المبتدئ متلقيًا سلبيًا لتجربة الذات المتحدثة في هذا السياق. إنه إيمان إيجابي يسمي إلى التحقق بالمعرفة من أجل الارتقاء إلى الذات المتحدثة والاتحاد بها. هذا المريد تعبّر عن النفس التي تسمى نحو ذاتها، وتحاول الانصواء تحت لوائها المعرفي. ومن اللافت للانتباه في هذه العلاقة أن المريد المبتدئ (النفس من حيث هي إيمان معرفي) قد يتدخل أحيانًا بشكل إيجابي لمعاونة شيخه في لحظة الشطح المعرفي، حتى إن الذات المتحدثة في لحظة وجدده تقول له: «ها هذا: أين نحن؟ حدثنا هنا فقد طحنا مناه»^(٨١). وذلك قول الذات (الشيخ) التي تستنجد بنفسها الإمكان (المريد المبتدئ) كي تنقلها وتحميها من سطوة الفجأة الإلهية المباشرة، عبر لحظة الحديث، كأنها لحظة تغيب خلالها الذات وتستعيد هدوءها وتوازنها.

أما حين تفرغ الذات من حديثها مع المريد المبتدئ، فلا يبقى لها سوى حديثها مع نفسها الدنيا، أي مع آخرها الدنيوي المطلق. وهو الآخر الذي يبدو قمعًا، كأنه صورة الذات المادية الاجتماعية، السلطة المضادة، عدو الذات الأول. ويقسم حديث الذات مع نفسها، في هذا المستوى، بالعنف واللوم والتقريع والتهديد، في محاولة للتدمير النهائي والهو الكامل لحساب الذات المثالية الأرقى معرفيًا.

وتبدو الذات المتحدثة في حديثها هذا كأنها تعيد إنتاج القهر على هذه الصورة الدنيا لذاتها، وتلك الذات التي قهرت صاحبها بتملقها بالدنيا وشهواتها وأطماعها حتى اضطرت إلى تقديم التنازلات وإلحاق ماء الوجه. وتقمع الذات المتحدثة كل

والألم والانقسام والتمزق والغربة، بل لممارسة القمع والانتهام، ولا لتعاش الظنون والشك بوصفه معاناة شقية لا تنفضى إلى الحقيقة بأى شكل من الأشكال، وإنما تورث الحيرة والتهيب والضياح اللانهائية. ويغدو أفق الحديث فى هذا السياق مرثيا خصباً وثرياً لنمو التناقضات التى يقارع بعضها بعضاً فى صراع متوتر لا ينتهى. وهو ليس صراعاً مثيراً ينتج مركباً جديداً، وإنما هو حالة صراعية ذات طابع فريد، حيث كل نقبض يحوى نقيضه، ويتولد فى عمقه، وينفصل عنه وبفارقته. وفى ذلك ما يجعل التناقض قائماً للنهاية لا يحل، ولا يختزل أحد طرفيه لحساب الآخر، رغم كل المحاولات المضنية لتحقيق هذا الاختزال. والنتيجة هى أن أفق الحديث يتحول إلى أفق لتولد الحقيقة المراوغة بين طرفى نقبض العلاقة المتوترة، حيث تصبح لحظة التحقق بالتواصل المعرفى الوجدانى هى لحظة التولد المهيبة للنقص والانهيار فى عمق لحظة الاكتمال والوصول إلى الذروة. هذا الأفق هو المدار المغلق لحديث الوحي الشقى الذى يكرس لتمزق الأنا وتنظيمها، فى لحظة البهينة الشقية التى تؤكد الفصل أكثر من الوصل، وتحقق الجارين اللذين يلتقيان فيتحدثان حديث التنافر والعراك والصراع فى حال وصفه التوحيدى بقوله:

«وأما قرارى واضطرابى، فسقد ارتهننى
الاضطراب، حتى لم يدع فى فضلا للقرار،
وغالب ظنى أنى قد خلقت به، لأنه لا طمع لى
فى الفكك، ولا انتظار عندى للانفكاك»^(٨١).

وممارسة الذات المتحذثة حلمها المعرفى الميثاقى بقى ما بين التحقق واللاتحقق فى أفق حديثها الطويل مع نفسها بصورها المختلفة داخل نص (الإشارات)، هى الممارسة التى نسم هذا الحديث بسمات خاصة يصفها لنا التوحيدى قائلا:

«حديث والله عفيف، الفكر فيه يورث الوسواس
فى الصدور، والسكون عنه يصد عن الجواز
والعبور، والسؤال عنه يحمل على التهمة،
والجواب عنه يزيد فى الحيرة. فهل رأيت قولاً
كلما بان غمض؟ وهل رأيت عرفاً كلما سكن
نبض؟ وهل رأيت نارا كلما أطفئت اشتعلت؟
وهل رأيت كبداً كلما بليت جفت؟ وهل رأيت
سقماً كلما عولج أهضل؟ وهل رأيت بهماناً
كلما وضع أشكل؟ وهل رأيت مطلوباً كلما دنا
بعد؟ وهل رأيت صدأً كلما جلى زاد؟ وهل
رأيت نشأً كلما كون فسد؟ وهل رأيت فتقاً
كلما رتق اتسع؟ وهل رأيت مهجراً كلما
استظل أضحى؟ وهل رأيت مغفياً كلما انتبه
نعمس؟ وهل رأيت مرهضاً كلما استقل نكس؟
وهل رأيت وضعا كلما استقام عكس؟»^(٨٢).

وباله من حديث، هذا الذى يورث كل هذا الإحباط
والجنون والإحساس بالعبث والتناقض. إن أفق الحديث يصبح
هنا أفقا ينقطع فيه فعل الحديث، أفقا لممارسة أقصى لحظات

الهوامش

(١) أبوحيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق: حسن السندوى ط٢، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٦١، ١٦٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (بين).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (حدث).

(٤) التوحيدى، الإصطاع والمؤانسة صحبه وضبطه أحمد أسن وأحمد الزين، المكتبة المصرية، بيروت، ج ١، ص ٢٨، ٢٣. ومن اللافت هنا أن يتبع التوحيدى إلى هذه الحقيقة حول تجدد الحديث وتخلقه فى لحظات الزمن وتجدها وزوالها، وهو انبثاء يقى برعى ما يطبقة الشفاهة، وأن الكلمة الشفاهية المنطوقة، حدث صبرى لفظى معقد، يمنحه إمكانات تجدد المعنى، واستمرارية انبثاق الغصب فى الحاضر، هذا بالإضافة إلى تنوع المضامين، كما سرى فيما بعد. راجع والفرد. ج. لوج، الشفاهة والكلمة، ترجمة: حسن البنا عز الدين [سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٨٢، صفحات ١١١، ١١٢، ١٥٣، ١٥٦.

بل إن التوحيدى يقول فى المقابسات:

«وليس القلم كاللسان، ولا الخط كالكلمة، ولا ما يذهب مع الأنفاس كما يقى وسمه بين الناس» (ص ١١٨).

(٥) التوحيدى، الإصطاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٣، ٢٤.

- (٦) التوحىدى: المصدر السابق، ج ١، ص ٨، ٩، ١٩، ٢٠.
- (٧) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ٢٤، ٢٥.
- (٨) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ٢٣.
- (٩) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ٢٧.
- (١٠) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ٢٧.
- (١١) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ٢٣.
- (١٢) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ١٤٣ (اللبلة العاشرة).
- (١٣) التوحىدى: أطلب لىالى الإمعاع، والمقاييسات.
- (١٤) التوحىدى: نموذج الهوامل والخواص، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥١.
- (١٥) التوحىدى: الإمعاع والموائسة (اللبلة الأولى).
- (١٦) التوحىدى: الإمعاع والموائسة، ج ١، ص ٢٣.
- (١٧) التوحىدى: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣.
- (١٨) الخرافات بقصد بها هنا الضلالات والافتقادات الباطلة، وليس الحكايات الخرافية.
- (١٩) التوحىدى: المقاييسات، ص ٢٢٣، ٢٢٤.
- (٢٠) التوحىدى: الإمعاع والموائسة، ج ١، ص ٢٢.
- (٢١) سالم حميش: التجربة الوجود والكفابة عند التوحىدى، ص ٦٣ (ضمن مجلة فصول) المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف ١٩٩٥ م، وراجع كذلك نصوص التوحىدى: المقاييسات، ص ١٥٠، والإمعاع، ج ٣، ص ١٣٥. وراجع أيضا عبدالسلام المسدى: «التوحىدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٢، ١٥٠ حيث ترد تفاصيل مهمة حول هذا الموضوع، ونصوص مهمة فى هذا الصدد (ضمن مجلة فصول، العدد سابق الذكر).
- (٢٢) التوحىدى: الإمعاع والموائسة، ج ١، ص ٩. وروى أبو حيان هذا النص عن وصايا لأبى الوفاء المهندس حينما طالبه بتسجيل ما دار بينه وبين الوزير فى (الإمعاع والموائسة).
- (٢٣) عبدالسلام المسدى: «التوحىدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٣.
- (٢٤) ترى هل يمكن اعتبار رواية السقيفة نموذجاً من نماذج الاسترجاع المتأخر المزاوج لأحداث التاريخ، حيث تقديم صياغة جديدة تكشف عن مخفاها التاريخ من وجهة نظر الراوى؟
- (٢٥) التوحىدى: الإمعاع والموائسة، ج ١، ص ٢٦، ٢٧.
- (٢٦) التوحىدى: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥، ٢٦.
- (٢٧) التوحىدى: نفسه، ص ٢٦.
- (٢٨) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ٥٠، ٦٦ (اللبلة الرابعة).
- (٢٩) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ١٠٤، ١٤٣ (اللبلة الثامنة).
- (٣٠) التوحىدى: المقاييسات، ص ١٦٩، ١٧٢.
- (٣١) التوحىدى: الإمعاع والموائسة، ج ١، ص ١٥٩، ١٩٨ (اللبلة العاشرة).
- (٣٢) التوحىدى: المصدر السابق، ص ١٩٥.
- (٣٣) التوحىدى: نفسه، ص ١٠٣ (اللبلة السابعة).
- (٣٤) التوحىدى: نفسه، ص ٢١، وكذلك المقدمة الموجهة لأبى الوفاء المهندس.
- (٣٥) التوحىدى: نفسه، ص ٣٤.
- (٣٦) التوحىدى: نفسه، ص ٩٠.
- (٣٧) أبو الوفاء المهندس.
- (٣٨) عبدالسلام المسدى: «التوحىدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٣.
- (٣٩) التوحىدى: الإمعاع والموائسة، ج ١، ص ١٢٥.
- (٤٠) التوحىدى: الإمعاع والموائسة، ج ١، ص ٢٠.
- (٤١) التوحىدى: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠، ٢١، والمقدمة.
- (٤٢) التوحىدى: نفسه، ج ١، ص ٢١، ٢٢.
- (٤٣) التوحىدى: نفسه، ص ٢٢٥.

- (٤٤) جابر عصفور: «بلاغة المصمومين»، (ضمن مجلة ألف، المند ١٢، سنة ١٩٩٢، عدد، اجماع والتعليل في المصنوع الوسطي)، ص ١٧.
- (٤٥) جابر عصفور: المرجع نفسه، ص ١٧، ١٨.
- (٤٦) التوحدي: الإمعان والمؤاتسة، ج ٢، ص ١٧ (الليلة السابعة عشرة).
- (٤٧) التوحدي: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٦.
- (٤٨) التوحدي: نفسه، ج ٢، ص ١٧.
- (٤٩) التوحدي: نفسه، ج ٢، ص ٦.
- (٥٠) التوحدي: نفسه، ج ٢، ص ١٨.
- (٥١) التوحدي: نفسه، ج ٢، ص ١٨، ٢٢.
- (٥٢) التوحدي: نفسه، ج ٢، ص ١٩، ٢٠.
- (٥٣) التوحدي: نفسه، ج ١، ص ٢٠.
- (٥٤) التوحدي: نفسه، ج ١، ص ٢٠، ٢١.
- (٥٥) التوحدي: نفسه، ج ١، ص ١٩.
- (٥٦) التوحدي: الهوامل والخوامل، المقدمة، ص ٣١، ٢٧.
- (٥٧) التوحدي: الإمعان والمؤاتسة، ج ١، ص ٣٥، ٣٦، راجع كذلك الهوامل، ص ٢٤، ٢٦.
- (٥٨) التوحدي: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥.
- (٥٩) التوحدي: المقابسات، ص ١٦٤.
- (٦٠) التوحدي: الهوامل والخوامل، ص ١٧٩، ١٨٠.
- (٦١) التوحدي: المقابسات، ص ٣٧١، ٣٧٢.
- (٦٢) التوحدي: المصدر السابق، ص ١٦٧.
- (٦٣) التوحدي: نفسه، ص ٢٢٠.
- (٦٤) التوحدي: الهوامل والخوامل، ص ١٥٠، ٣٣، ٨٠، ٨٨.
- (٦٥) التوحدي: الإشارات الإلهية، ص ٩، ٢٣، ١٦٥.
- (٦٦) التوحدي: الإشارات الإلهية، تحقيق وفاد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٢١٦.
- (٦٧) التوحدي: المصدر السابق، ص ٥٧، ٥٨.
- (٦٨) التوحدي: نفسه، ص ٣٢، ٣٩، ٤٧، وبشكل عام عوالم الإشارات.
- (٦٩) التوحدي: نفسه، ص ٧٣، ٧٨، الإشارة (١١).
- (٧٠) التوحدي: نفسه، ص ١٩٠، ١٩٣، الإشارة (٢٨).
- (٧١) التوحدي: نفسه، ص ٧٤.
- (٧٢) التوحدي: نفسه، ص ٧٧، ٧٨.
- (٧٣) إحسان عباس: أبو حيان التوحدي، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦، ص ٥٠.
- (٧٤) التوحدي: الإشارات الإلهية، ص ٢٧.
- (٧٥) التوحدي: المصدر السابق ص ٦٠، إشارة (١).
- (٧٦) التوحدي: نفسه، ص ٦٢.
- (٧٧) التوحدي: نفسه، ص ٣٢، ٣٨ (إشارة رقم ٥) نموذج لهذه الحالة.
- (٧٨) التوحدي: نفسه، صفحات ٩٠: ٩١، ١٢٠. وإشارة رقم ١٦٥ كذلك.
- (٧٩) التوحدي: نفسه، صفحات ١٣١، ١٣٥، ١٥١.
- (٨٠) التوحدي: نفسه، ص ٢٣، ٢٤.
- (٨١) التوحدي: نفسه، ص ١٩.

أبو حيان التوحيدي

حوار العقل وسؤال الحرية

ماجد يوسف*

-٩-

لا أظن أن هناك قراءة للتراث في أية مرحلة من مراحل التاريخ المتشعبة، وفي أية منطقة من مناطق الإبداعية (أدب - فن - شعر - موسيقى - عمارة.. إلخ)، وعلى أى مستوى من مستويات الفكرية والروحية (علم - فلسفة - دين - تاريخ - سياسة - نقد... إلخ). ومهما كان موقع قارئه المعاصر (الفكري/ السياسي/ الإيديولوجي/ الاجتماعي.. إلخ)، إلا ولها (هذه القراءة للتراث) علاقة شديدة القوة بالواقع الراهن واللحظة المعاصرة، وعلى صاحبها ذلك أم لم يعمه، قصد إليه أو لم يقصد.

ولذلك تسقط في ضوء هذا المنظور كل الدعاوى التي تتحدث عن قراءة «محايدة» أو «برانية» للتراث. فمثل هذه القراءة «البياضاء» لا وجود لها أصلاً إلا على مستوى الفرض التجريدى المفتقد دماء الصحة وماء الحياة.

*شاعر وناقد، مصر.

-٢-

فكل قراءة «أنية» لتراث «ماض» هى وعى معاصره، وعلاقة راهنة معه، وصلة حاضرة الطواجة بأفائه وأطروحاته، سلباً وإيجاباً، اتفاقاً واختلافاً.

إذن، وبجملة واحدة، لا توجد «قراءة» «محايدة» للتراث، وإنما هناك «قراءات» «محايدة» له، تتباين وتتفارق طبيعة هذه «المحايدة» بتباين وتغارق مواقع أصحابها القارئين: الفكرية/ السياسية/ الاجتماعية الاقتصادية.. إلخ.

لست معنياً في هذا السياق بالحديث عن سيرة التوحيدي، وحياته، وعذابه، وعصره، ومؤلفاته، وخصائص أسلوبه، وتاريخه الفكرى والشخصى... إلى آخر كل ذلك، لا اعتقادى أن هذه الجوانب قد غطتها بشكل رائع أبحاث ودراسات وجهود مجموعة ممتازة من الأساتذة والمختصين الذين وقف بعضهم حياته الفكرية والعلمية بأكملها على كشف وتحقيق ودرس أعماله. وثمة إشارة واضحة إلى معظم هذه الجهود وجهود غيرها - فى نهاية هذا المقال.

متمحلاً مرنلاً «إشارات» التوحيدى «الإلهية» بين الحين والحين. ومع أننى لم أكن وقتها أفهم شيئاً مما أسمع، فإننى كنت مأخوفاً بذلك الإيقاع الساحر للكلمات، وبذلك الموسيقى المنبعثة من قراءته المحيطة المنفحة لهذه «التعويذات» التى بدت لى فى هذا الوقت كأنها رقى ساحر من يسحرون الجن، وقد شاهدتهم كثيراً وسمعتهم كثيراً لدى قريبات أمى يمتحنون بكلمات «لأفهمها أيضاً» وإن كان لها وقع مشابه فى نفسى وقتها لوقع «إشارات» التوحيدى كما سمعتها من أبى للمرة الأولى!

وعندما تورطت فى العمر والقراءة، ظل للتوحيدى هذا التأثير نفسه الساحر المبهم العميق الغور فى حنايى، وإن أصبحت قادراً بعد ذلك بالطبع على تخسيره من رقى السحرة وتمنحات المشعوذين، وتعويذ الدجالين، وازدوت إعجاباً وغراماً به على مر الأيام.

ولعلى الآن لو بحثت بدقة عن السر الجوهرى فى هذا الإعجاب المتزايد بالرجل، والحب الكبير لأدبه، والحماس العظيم لفكره، لوجدته أساساً وأولاً فى هذه المشابهة الكبيرة بينه وبيننا، بيننا من حيث نحن بشر وأدهاء وشعراء، بل بين التوحيدى وكل من تأمل وأمعن، وتساءل وقلب الأمر على وجوهه ولم يقنع بظاهر الأشياء وظواهر الأحياء، ومد بصره وبصيره إلى لغز الوجود، ومعميات الكون، وأسرار الطبيعة، وطبائع البشر، وكنه الإبداع، ومعنى الفن، وسر اللغة... متسائلاً منقّباً، وباحثاً مقلباً يمارك الدهشة، ويغازل المجهول. فهذا العلم من أعلام تراثنا الفكرى والأدبى والفلسفى، كان حالة من الدهشة الدائمة، والتساؤل المستمر، والجوع الأبدى للمعرفة والفهم، لم يقنع بإجابة واحدة، ولم يستقم لتصور بعينه. كان العلم ضالته يسعى وراءه فى كل مكان مهما كلفه ذلك وقد كلفه من شظف عيش، وعسف سلطة، وإغماط حق. فقد كان قلق الركاب لا يكاد يستقر فى مكان إلا يزعجه أمر إلى ارتداد سواه.

وهذا «الأمر» ليس شيئاً خارجياً مما تعود الناس أن يزعجوا منه وله، مما يمس مصالحهم ومعاشرهم وأمنهم الجوى... إلى آخر ما يزعج الناس فى العادة، وإنما هو فى حالة التوحيدى (رغم أنه لم يكن بمنأى عن هذه المزعجات الحياتية نفسها)

ولكننى معنى بالوقوف عند بعض الجوانب والمشاهد فى هذه الحياة الفكرية العريضة التى عاشها ومارسها التوحيدى، بهمنى - وأرجو أن يهمنى جميعاً - تسليط الضوء عليها الآن. فى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وهنا فى مصر، وفى كل مكان من الوطن العربى الكبير، مواقف وأفكار وممارسات أنجزت على أرض الواقع، ومنذ ما يزيد على الألف سنة. لتتأمل معنا بهدوء دلالات هذه الممارسات والمواقف فى حينها، ونقارنها بما يحدث فى واقعنا الآن، فلعل هذه الوقفة المزاوية أن تجعلنا أقدر على رؤية أنفسنا، وعلى رؤية تراثنا، وعلى محاولة الإجابة عن سؤال يقول: لماذا كان أجدادنا كذلك، ولماذا أصبحنا نحن هكذا؟!

ومن ثم، فلا تدعى هذه المقالة لنفسها أكثر من أنها تشير مجرد إشارات سريعة، قد تكون فى حاجة إلى مزيد من البحث والتعمق (بل هى فى حاجة إلى المزيد، دون شك). وعلى أية حال، فحتى هذه الإشارات نفسها قد لا تتجاوز حدود الانطباع فى معظم الأحيان، ولكنه برغم ذلك - كما أرجو - انطباع مؤسس على وقائع من حياة الرجل وأفكاره ومقولاته، ومن ثم فسيفس على هذا الحديث طابع الإفضاء، وإن كان له من فضل فيما أرجو، فلعله يكون فيما أتمناه من أن يودى بتجاوز هذه الإشارات للملامح ومواقف وأقوال التوحيدى، إلى نفث أنظارتنا إلى دلالة/ دلالات كلية ما أخرجنا اليوم إلى الالتفات إليها، وتسليط الضوء عليها، وتكرسها بوصفها قيمة/ قيم وجدت بقوة فى تراثنا، وخصوصاً فى جهود ازدهاره، وإضافته لتراث البشرية. ولعلنا أخيراً نعمل على استعادة هذه القيمة أو القيم واسترجاعها الآن، وهى باختصار قيم العقل، والحرية، والحوار، والرحابة الفكرية، والأمانة فى البحث، والجرأة فى النظر، والقدرة المسؤولة على الخلاف، والتحضر الخلاق فى وحى الآخر «المختلف» واحترامه والإقرار الكامل بحقه الكامل فى الوجود والمغايرة والأمن والحياة.

وقعت فى غواية التوحيدى منذ سنوات بعيدة من صباى الباكر، بتأثير من والدى رحمه الله، عندما كان يقرأ مترنماً،

انزاج داخلي، وقلق وجودي، وحيرة جوانية، تقضيها أسئلة الكون والفساد والوجود والعدم والحياة والموت والفلسفة والشرعة والحق والباطل... إلخ، فسرعان ما يشد الرحال لمفات الأميال، وعلى قدميه في معظم الأحيان، ليلتقي بأستاذ من أساتذة المعصر العقلي الزاهر (القرن الرابع الهجري) عساه واجد عنده إجابات عن أسئلته الحائرة المحيرة التي قضى بها ولم تنقض به!

لكل ذلك، كان التوحيدى مفكراً حراً بالمعنى الذى نقصده الآن. لم ينتم إلى مذهب ولم ينضو فى جماعة، ولم يتحزب لرأى، ولم يكن هذا كما يفسره البعض لافتقاده أى موقف رؤيوي وقناعات تخصه، بل لإدراكه الجوهرى أن المواقف والرؤى والقناعات لا تبنى إلا على معرفة تامة ونهائية ومقفلة على كمال ناجز ومثال تام لا تغير لهما، ولن يعتريهما تبدل أو تعديل، وما هكذا معارف الناس التى تكبر بمرور الأيام وتنامى الخبرات، وما هكذا علم الإنسان الذى يزداد اتساعاً يوماً بعد يوم.

— ٤ —

المرجع الأكبر الذى اطمئن إليه التوحيدى اطمئناناً كاملاً فى هذا السياق، وأمن به إيماناً تاماً، هو أداة سبر الأغوار، وعدة كشف المجهول، وميزان الحكم، ومعيار الحقيقة، وهو العقل. ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يصفه بقوله:

«إن العقل هو الملك المفروض إليه، والحكم المرجوع إلى ما لديه، فى كل حال عارضة، وأمر واقع، عند حيرة الطالب، ولدد الشاغب، وبس الرقيق، واحتساف الطريق، نوره أسطع من نور الشمس، التكليف تابعه، والحمد والذم قرينه، والشواب والعقاب ميزانه، به ترتبط النعمة، وتستدفع النعمة، ويستدام الوارد، ويتألف الشارد، ويعرف الماضى، ويقاس الآتى، شريعته الصدق، وأمره المعروف، وخاصته الاختيار، ووزيره العلم، وظهيره الحلم، وكثره الرفق، وجنده الخبرات، وحليته الإيمان، وزينته التقوى، وثمرته اليقين... إلخ».

وانطلاقاً من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التى من الممكن الاطمئنان إليها فى فهم كل شيء والتعامل معه والحكم عليه، اهتم بدراس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط الضامنة لانضباطها فى العمل، وسلامة أدائها، كالدليل والحجة والبرهان والقياس والبيان... إلخ، وكل ما ينضوى تحت لواء «المنطق» ويضمن صحة الاستدلال. ومن ثم فقد اهتم بوضع التعريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل، فقال، مثلاً:

«الدليل ما سلكك إلى المطلوب، والحجة ما وثقتك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به المتبص، والقياس ما أعارك شبهة من غيره، أو استعار شبه غيره فى نفسه. والعلة ما اقتضى أبداً حكماً باللزم، والحكم ما وجب بالعلة، والتقليد قبول بلا بيان، والاقتداء سلوك مع عالم سالف، والإجماع اتفاق الآراء الكثيرة، والأصل ما لم ينظر إلى ما قبله، لأنه بنفسه قبل غيره، والفرع ما انتشعب عن الأول، والوجوب ما لم يسع الإضراب عنه، والجواز ما وقف بين الواجب وغير الواجب... إلخ».

وهو يؤمن أن «التقليد» حدود للعقل، لأن التقليد فى جوهره «اتباع» لعقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة بطريقتها الخاصة ثم يأتى المقلد ليتبعها دون فحص وتمحيص.

والملاحظ، هنا، أن التوحيدى لا يناقش «النتائج» نفسها، ولا يقيمها سلباً أو إيجاباً، صواباً أو خطأ، وإنما يكشف عن جوهر البنية الانباعية فى التقليد، باعتبارها لا تنهض إلا بإلغاء العقل وتسليم قياده للآخر/ الآخرين. بقول بوضوح:

«للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمع».

ولذلك، كان التوحيدى قاطعاً فى تفرقه بين المعرفة الروحية الوجدانية الحدسية القائمة على الروح والإلهام، والمعرفة العملية القائمة على آليات العقل فى النظر والاستدلال، ومنهج فى البرهان... إلخ، فقال بحسم مبيناً بين المعرفتين:

«ليس للمنطق مدخل في الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام».

وهذا الموقف الذي أكدته التوحيدى باستمرار ناجم عن انتسابه الفكري إلى مدرسة أبي سليمان المنطقي التي أنشأها يحيى بن عدي، وهي مدرسة الفلسفة الإلهية التي كانت ترى الفصل بين الفلسفة والدين، ولا ترضى الجمع بينهما، وتمتدح أن لكل مجاله الخاص في النفس الإنسانية، فالدين مبني على التسليم، والفلسفة مبنية على النظر.

ويزيد التوحيدى فكرته وضوحاً من خلال نص هو من أجراً ما كتب في تراثنا العربي في هذا الباب، ولعل هذا النص مع نصوص أخرى له أبرزها كتابه المفقود (الحج العقلي إذا ضايق القضاء عن الحج الشرعي) هو المسؤول عن اتهامه بالكفر والزندقة والإلحاد، وعده من بين الثلاثة الكبار الذين اعتبروا أشهر ملاحدة الإسلام، وهم ابن الراوندي وأبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدى.

ومع أنه ينسب النص إلى «إخوان الصفاء»، فإن المعرفة الجيدة بأسلوب التوحيدى في التأليف، هذا الأسلوب الذي يوشك أن يكون من الناحية الظاهرية على الأقل معرضاً لأفكار الآخرين، لن يدع لنا مجالاً للشك في نسبة النص إليه، أولاً لانساق دلالاته الكلية مع النص السابق (ليس للمنطق مدخل في الفقه... إلخ)، وثانياً لمشايبته لطريقة التوحيدى في الكتابة من ناحية الخصائص الأسلوبية والفنية، وثالثاً لاتفاقه بشكل عام مع قناعاته وأفكاره التي عبر عنها في أكثر من سياق.

والنص يجري مقارنة بين الشريعة والفلسفة، ويقدم براهينه وأسبابه للإعلاء من شأن الفلسفة على الشريعة. يقول التوحيدى:

«الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط، وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يمتريهم مرض أصلاً، وبين مدبر المرضى وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر، وأمر مكتشف، لأن

غاية تدبير المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجماً، والطبيب قابلاً، والطبيب ناصحاً، وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل وفرغ لها وعرضه لاقتنائها، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، وقد صار مستحقاً للحياة الإلهية، والحياة الإلهية هي الخلود والديمومة، وإن كسب من سراً من المرض يطلب صاحبه الفضائل أيضاً، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداها تقليدية، والأخرى برهانية، وهذه مظنونة، وهذه مستيقنة، وهذه روحانية، وهذه جسمانية، وهذه دهرية، وهذه زمانية».

ولعل ما يدهشنا نحن الآن عند قراءتنا لمثل هذه النصوص بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها هو هذه الحرية العقلية والفكرية التي تمتع بها أجدادنا منذ أكثر من ألف سنة! وهذه الرعاية العقلية التي سمحت لهم بمناقشة أدق الأفكار، وأخطر العقائد، بكل شجاعة واتساع دون إرهاب، ودون مصادرات، ودون محاكمات ودعاوى لفريق الزوجات! إلى آخر هذا التخلف الذي صرنا إليه اليوم بعد ما يزداد على ألف سنة كاملة من رحلتنا المفترضة مع التقدم والتطور والرقى!!

لعل هذا هو بالتحديد ما يجعلنا تتماس روحياً مع هذا المفكر/الفيلسوف/الأديب، أنه لا يخلج من التساؤل، ولا يكف عنه، ولا يقيم حواجز بينه وبين مناطق بعينها لا يجوز أن تمتد إليها الأسئلة، وتقتحم أرضها علامات الاستفهام، بل الكون كله بأبعاده، والوجود بتجلياته، والحياة بتبديلاتها والإنسان بتراكباته... حقل مفتوح للأسئلة، مجرد الأسئلة، تلك الفعالية الإنسانية العظيمة، حتى لو لم تكن هناك إجابات، وهل ثمة إجابات حقاً!؟

في ظني أن التوحيدى كان مقدراً ومعمقاً للقيم الأصلية التي توشك أن تكون فطرية في الإنسان، وأهمها التساؤل المبني على الدهشة، والباحث دوماً عن الإجابات. ولأن الإجابات الجاهزة المنقبة لم تكن تشبع أبداً هذه الفعالية

قطعت له الجبال والأميال واحتملت من أجله المصاعب والأهوال. ولعل الصورة التي يرسمها لنا التوحيدى للمجالس العلمية فى عصره تصيبنا بالدهشة المؤكدة ، بل الحسد، ونحملنا على إكبار هذا العصر ورجاله. ففى المجلس الواحد لدى الكبير أو الوزير ستجد المجرى والصانع واليعقوبى والنسطورى والملحد والمعتزلى والشافعى والمسيحى والشمى واليهودى والمائوى، جلسوا معاً فى رحاب العلم والحكمة بروح من الألفة والسماحة، والانفتاح القوى الواقع من نفسه للحضارة العربية الإسلامية فى هذا الوقت، يتقارعون الحجج، ويتبادلون الرأى، ويتلاقحون الأفكار فى شتى معارف العصر: الفلسفة، والطب، والفلك، والرياضة، والتاريخ، والشعر، والأدب، والموسيقى... إلخ، وقد يذهبون بعد ذلك وهم العلماء والفلاسفة والأدباء إلى مجالس الطرب والغناء فيتمابلون طرباً للإيقاعات، ويزدادون طلباً للنغمات. ولذلك، نرى التوحيدى يحلل الموسيقى تحليلاً راقياً ويعتبرها من المتع الإنسانية الرفيعة التى تسمو بالروح والوجدان إلى مصاف عليا، ويصل فى تحليله إلى حد القول بأنها مسؤولة عن جلاء العقل واعتداله وحسن أدائه. يقول :

«... فلما أبرزت الطبيعة الموسيقى فى عرض الصناعة بالآلات المهيأة وتحركت بالمناسبات الثامة والأشكال المتفقة أيضاً، حدث الاعتدال الذى يشعر بالعقل وطلوعه وانكشافه وانجلائه، فبهز الإحساس وشب الإناس، وشوق إلى عالم الروح والنعيم، وإلى محل الشرف المميم وبعث على كسب الفضائل الحسية والعقلية...».

انظر إلى هذا التصور الرفيع للموسيقى، وإلى هذه الرؤية شديدة التحضر والسمو التى تربط بين هذا الإبداع المحتع للنفس والوجدان وبين «عالم الروح والنعيم» وتبعث على كسب الفضائل الحسية والعقلية. تأمل هذا الفهم المضم المستنير من ألف سنة وقارنه بفشارى بعض الفقهاء الآن فى تحريم الموسيقى!

ولعل حرص التوحيدى المائل هذا على أن يضرب بسهم فى كل ضروب المعرفة وصنوف الإبداع - ومنها الشعر والموسيقى، وأن ما فاته منشأ (كالشعر) لا يفوته مقدوقاً - قد

التساؤلية الأولى، أفسح التوحيدى الطريق لعمل العقل، فهو القادر على نقض ونقد الجاهز من الإجابات، سعياً إلى إجابة جديدة أكثر اتساقاً مع الواقع المتغير/ المتبدل/ المتحول أبداً مع مقتضيات العقل، وتفتح فى الوقت نفسه - هذه الإجابة الجديدة - قوساً جديداً - جديلاً - لسؤال جديد. حتى لقد بلغ من إحلامه لشأن العقل، أن أحدهم روى أمامه حديثاً بإسناد ضعيف، وهم الحاضرون برده، فتدخل التوحيدى قائلاً:

«ما أحب لأحد أن يتسرع لرء مثل هذا فإن العقل لا يأباه، والتأويل لا يمجزه عنه، ومتى أحب السامع أن ينتفع به لم يهجمه (ضعف) الإسناد وتهمة الرواء، وإنما عليك قبول ما لا ينتفى من العقل، ويستمر على حكم العدل».

ولم يكن هذا الإيمان العقلى، أو الإيمان بالعقل، قناعة أو فعالية تمارس نفسها فيما يخص الإبداع الفلسفى أو الفكرى فى أداء التوحيدى، بل كانت نهزاً هادياً، ودعامة أساسية فى مجمل تصورات للحياة والناس والعلم (الذى لم يفهمه إلا مرتبطاً بالعمل) والأخلاق والفن والدين... إلخ، بل حتى فى نظراته إلى الأدب والبلاغة وشتى فنون اللغة؛ إذ جعل من العقل معياراً أساسياً من معايير الجمال فى النص الأدبى، وبعداً مهماً من أبعاد الحكم على قيمته. يقول التوحيدى:

«فخير الكلام على هذا التصنع والتحصيل ما أبده العقل بالحقيقة وساعده اللفظ بالركة... وكان له سهولة فى السمع، وربع فى النفس، وعذوبة فى القلب، وروح فى الصدر...».

—

هذه الرحابة العقلية لم تكن امتيازاً للتوحيدى فقط، وإنما كانت سمة لعصره كله، هذا العصر الذى سعى رجاله إلى النهل من العلم، والمتح من مصادر المعرفة المتاحة شرقاً وغرباً، فكانوا يقطعون الفيا فى المرحضة والقفار المخوفة ليتزودوا منه، بغض النظر عن جنس الشيخ المعلم ولونه وعقيدته الذى

والتصنيف فقط، بل كانت هي الطابع اليومي للموار للحياة العربية الواقعية، في الشارع، بين الناس، ولدى الرجل كما لدى المرأة. ولم تخط هذه المسائل بكل هذه الألغام والأسلاك الشائكة، والتعقيدات، والمشاكل النفسية، والرؤية المبهجة والمهقرة للبدن وثقافته وجمالياته، إلا في عصرنا. وقد أدرك أحمد أمين هذه الحقيقة، فكتب يقول في تقديمه (البصائر والذخائر):

«إن الأدب العربي - من عهده في الجاهلية - أدب مكشوف، لنقرأ في ثنايا الشعر أحياناً صريحة من غير كناية، وحتى الخلفاء أنفسهم لم يكن جلسائهم يتحرجون من إلقاء الكلام على عواهنه، وعدم التخرج من المجون بأشجع لفظ - نقرأ ذلك في مجالس معاوية وعبد الملك بن مروان، وهشام، والوليد بن يزيد، وهارون الرشيد، وغيرهم، فنحن إذا قلنا، إن الحضارة العربية كان من طابعها القول المكشوف من غير مواربة لم نبعد عن الصواب».

-٦-

أشار زكريا إبراهيم، بحق، في كتابه الممتاز عن التوحيدى، إلى أن :

«شخصية أى فيلسوف إنما تتحدد برفضه لليقين السائد، واستنكاره للبهادة الساذجة، وتمرده على الحقائق السهلة البسيطة، وقد اتخذت شخصية أى حبان التوحيدى بثورته على أخلاق المجتمع الذى كان يعيش فيه وذمه لسهر الناس الذين كان يحيا بينهم، وتمرده على أحوال العصر الذى كان ينتسب إليه».

ويمكن أن نضيف إلى ذلك :

أولاً : معارفه الموسوعية الضخمة، ومحاولاته المزج بين الفلسفة والأدب، وجمعه الثلاث في إهابه الفكرى وتكوينه المعرفى للتراث اليونانى والثقافة العربية معاً في مزيج عضوى متجانس لا انفصام فيه، وقد كانت هذه

اتبنى على إدراك بصير لطبيعة الإنسان المبالة إلى التغيير والتنوع من ناحية، وإلى استرواح لحظات من المتعة بل والهزل تخفف من وطأة الجدة، لإيمانه بأن ذلك أدهى إلى استعادة النشاط وتجديد الحيوية للعمل والإنتاج من ناحية أخرى. يقول في هذا الشأن :

«إياك أن تصاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل الجارية على السخف، فإنك لو أضربت عنها جملة لنقص فهمك، وتبلد طبعك، واجمل الاسترسال بها ذريعة إلى إحماضك، والانبساط فيها سلباً إلى جدك، فإنك متى لم تدق نفسك فرح الهزل كرهها غم الجدة، وقد طبعت (النفس) في أصل تركيبها على الترجيح بين الأمور المتفاوتة، فلا تخجل في شيء من الأشياء عليها فتكون في ذلك مسيئاً ليلها...».

والحضارة العربية مثل أية حضارة كبرى في أوجها الذى حاصره التوحيدى لا تفصل بين أوجه الحياة الإنسانية الفساحة طول الوقت بالسلب والإيجاب، والجدة والهزل، والروح والجسد. ففي الوقت نفسه الذى تعمل فيه على رقى الروح، تعلو من شأن العقل، ولا تهمل الجسد أيضاً، بل تفرد لقضاياهم ووقائعهم ونواديرهم وحكاياهم موقعها المناسب في نسجها الحضارى العام.

ويثبت لنا درس التاريخ أن الجسد لا يعامل معاملة سيئة ومهينة باعتباره «رجساً» و«عورة» و«فحشاً» و«دنساً» و«جحيماً» و«لعنة».. إلخ، إلا في عهود انحطاط الحضارات وانهارها وتدنيتها، وبعد أن تفرغ منها طاقاتها الروحية القوية والأصيلة، ووقودها الدافع الملهم. وقد يبدو، للوهلة الأولى، أن ثمة مفارقة في القول بأن الحضارة القوية تحترم الجسد، بينما يمتنن ويحتقر ويصادر في مراحل الانهيار الحضارى. ولكن هذا هو درس التاريخ المتكرر والمائل أمامنا على أى حال، ولذلك امتلأت كتابات التوحيدى وكل مفكرى عصره بوقائع الجسد والجنس وأخباره ونواديره، جنباً إلى جنب وقائع الروح والعقل والفكر والفلسفة والدين والأدب والفن، بلا أى انفصال أو انفصام. وطبعاً لم تكن هذه «العادية» الطبيعية/ الإنسانية؛ في تناول الجسد تتم على مستوى التأليف

على أية حال سمة من السمات القوية للفكر العربي كله، على الأقل منذ ربحان وفتوة المرحلة العباسية وحتى اكتتالها السباسب والاقتصادى والاجتماعى الذى بلغ ذروته - هذا الاكتمال - فى القرن الرابع الهجرى نفسه الذى اعتبر وهو كذلك بالفعل ذروة كبرى على مستوى الحياة العقلية والنضج الفكرى والبحث العلمى والإبداع الأدبى... إلخ.

وثانياً : حرصه التام على استقلاله بوصفه مفكراً. وقد بذل فى سبيل ذلك جهداً جهيداً كاد أن يكلفه حياته فى أحيان كثيرة.

وثالثاً : أن اهتمام التوحيدى بالإلهام بكل هذه المعارف المتلاطمة لمصره، لم يكن سوى نتيجة ليله الدائم القار إلى الدهشة، ونزوعه المستمر إلى السؤال، واستعداده اللاهج للبحث والتفتب.

ورابعاً : أنه تربى فكرها فى بيئة عقلية منفتحة، لا تصادر ابتداءً ومطلقاً جنوح الفكر للبحث فى أى موضوع مهما بدا من قدامته، ومهما حاطته الماذير والمكاره والأخطار.

وهى بيئة أعلت دائماً من شأن العلم لوجهه، والمعرفة لحقيقتها، والعقل لذاته، بيئة امتلأت بالعلماء من شتى الملل والنحل كما أشرنا لم يرفصهم إلى امتلاك مراتبهم العالية فيها سوى علمهم، وعلمهم فقط. كان الناس يؤمنون حقاً أن الدين لله و «العلم» لهم، للجميع. فعقيدة «العالم» الدينية ستسحب نتائجها بالحق أو بالباطل عليه هو نفسه فى يوم الحساب الأكبر، ولن يتحمل وزر اختياراته وعقائده سواء. أما «علمه» فيخص الناس جميعاً، وهو ما يعتنهم منه الآن فى دنياهم. ولذلك، وصلوا إلى هذه الصيغة الذكية المتحضرة: أن الدين قبل أن يكون لله، فهو لصاحبه فالله فى كل الأحوال غنى عن العالمين وأما الانتفاع بعلمه... فللناس أجمعين... ومن ثم فلا بأس عليهم أن يكون هذا العالم يهودياً أو رومياً أو صابغاً أو ملحداً أو سنياً أو مسيحياً أو شيعياً... إلخ.

وبالتالى، كان سؤال المرحلة الفلسفى والفكرى والدينى والإيمانى والفقهى سؤالاً مفتوحاً باستمرار، ولأن آفاق السؤال غير نهائية، وحرية البحث وميادينه لا تضع قيوداً، ولا تشترط

حدوداً، طالت مناقشات المرحلة «الذات الإلهية»، ومن ثم شغل هذا السؤال المطروح فى الساحة الفكرية وقتها جزءاً كبيراً من اجتهادات التوحيدى ونظرائه وتساؤلاته ومقاسباته، وكان المتكلمون على عهدده قد أكثروا من الجدل حول «المدل والتوحيد»، حتى أصبحت مشكلة الذات الإلهية وصفاتها مشكلة المشاكل لدى الخاصة والعامة على سواء، ودللتنا على ذلك ما زواه أبو حيان نفسه - نقلاً عن أساذه أبى سليمان من أن رجلين اجتماعاً أحدهما يقول يقول هشام، والآخر يقول يقول الجوالقى، فقال صاحب الجوالقى لصاحب هشام: صف لى ربك الذى تعبد، فوصفه بأنه لا يد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان، فقال الجوالقى: أيسرك أن يكون لك ولد بهذا الوصف؟ قال: لا، قال: أما تستحى أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك؟ فقال صاحب هشام: إنك قد سمعت ما أقول، صف لى أنت ربك، فقال: أنه جعد قطع فى أتم القامات وأحسن الصور والقوام، فقال صاحب هشام: أيسرك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تظوها؟ قال: نعم، قال: أفما تستحى من عبادة من تحب مباضمة مثله؟ وذلك لأن من أحب مباضعته فقد أوقع الشهوة عليه والتوحيدى يستنكر مثل هذا الجدل «الديماجوجى» بالطبع، ويرفع المناقشات فى الموضوع إلى مستوى عقلانى لافت للنظر حقاً. فيقول:

«... وعلى ذكر الله تعالى، بم يحيط العلم من المشار إليه باختلاف الإشارات والمبارات؟ أهو شىء يلصق بالاعتقاد، أم هو مطلق لفظ بالاصطلاح؟ أم هو إيماء إلى صفة من الصفات مع الجهل بالموصوف؟ أم هو غير منسوب إلى شىء يعرفان؟ فإن كان منعوتاً بنعت، فقد حصره الناعت بالنعت، وإن كان غير منعوت، فقد استباحه الجهل، وزاحمه المعدم، ولا بد من الإثبات إذا استحال النفى، وإذا وقف الإثبات والنفى على المثبت النافى، فقد سبق إذن كل إثبات ونفى، فإن كان سابقاً كل هذه الألفاظ وجميع هذه الأغراض، فما نصيب العارف، وما بغية ما ظفر به الموحد؟».

نفياً، فنحن، إذن، بين شقي الرحى، لأننا إما أن نقول بنفى مثبت، وإما أن نقول بإثبات ناف.

والتوحيدي، فيما هو يسأل ولا يكف عن السؤال، يعرف في معظم الأحيان أن ليس ثمة إجابات. ومن هنا اتسمت فلسفته بهذه النزعة التساؤلية المتولدة عن الدهشة، والمقترنة بالحيرة، والمحتزجة بالقلق، وبذلك الروح المتفتحة التي وصفها الفيلسوف الألماني الكبير شوبنهاور بقوله: «إن الشخص الذي يملك عقلية فلسفية حقة، إنما هو ذلك الذي يتمتع بالقدرة على التعجب من الأحداث المألوفة، وأسر الحياة المادية، بحيث يتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء ألفة وأشدها ابتذالاً». فالتوحيدي كان حريصاً في كثير من المواضع على تشكيلك الناس في صحة بعض الوقائع التي درجوا على اعتبارها عادة مألوفة، ومن هنا فإننا لانكاد نلتقي لدى أي حيوان بأي نزوع نحو التصديق السريع، أو بأي ميل نحو التسليم بالرأى مجرد تسليم، وإنما نحمده دائماً بتساؤل عن أصل كل شيء وهويته وكيفيته وعلة وجوده. ففي واحدة من مقابساته الصعبة، وفي معرض نفية مشابهة الفاعل الأول في أفعاله للأفعال الإنسانية، أستعمر شرح زكريا إبراهيم في هذه النقطة:

«... ومعنى هذا أن الفاعل الأول لا يفعل ما يفعل بقصد أو روية أو اختيار أو غرض أو توجه أو عزيمة... وإنما هو يفعل ما يفعل بلا مقدمة ولا علة ولا روية ولا ضرورة ولا قصد ولا تدبر... وإذا كانت عقولنا تأبى إلا أن تنسب إلى الله أمثال هذه الصفات، فما ذلك إلا لأننا نريد أن نعبّر الذات الإلهية أشرف قواها، وكأننا نخشى أن لا يكون الله على صورتنا ومثالنا، وأما إذا عرفنا أننا احتجنا للقصد والرؤية والغرض والإرادة، نظرنا لما في قدرتنا من نقص أمكننا أن نفهم كيف أن الذات الإلهية في غنى عن تلك القوى التي نعبرها لها إعاره».

وأظن أن الأمثلة التساؤلية في كتب التوحيدي حول الذات الإلهية، والقضايا اللاهوتية، أكثر من أن تعد :

والإشكال الذي يثيره التوحيدي بهذا السؤال دائر حول إثبات بعض صفات للذات الإلهية أو إنكارها عنها، فإن إثبات بعض الصفات لها إنما يعني حصر الموصوف، وبالتالي تنافي الذات الإلهية، في حين أن إنكار هذه الصفات أو سلبها عن الذات إنما يعني إدخالها في نطاق المعدم، فإن المعدم وحده هو الذي لا يوصف بأية صفة من الصفات. والظاهر أن بعض المتكلمين من أمثال أبي زكريا الصيمري كانوا يرفضون القول بأن الهاري لا ينبت ولا يوصف، وأبو حيان التوحيدي ينسب إلى أسفاذه علي بن عيسى الرماني أنه وافق على القول بأن الهاري تعالى «لا شيء»، كما ينسب إلى أسفاذه أبي سليمان السجستاني أنه ذهب إلى حد أبعد من ذلك، فقال أنه لا ينبغي أن يطلق على الهاري أنه موجود!

والتوحيدي يروي لنا أنه سمع يوماً سائلاً يسأل قائلاً :

«وما بال أصحاب التوحيد لا يخبرون عن الهاري إلا بنفى الصفات؟ فقيل له: بين قولك وبسط فيه لإرادتك، قال: إن الناس في ذكر صفات الله تعالى على طريقتين: فطائفة تقول لصفات له كالسمع والعلم والبصر والحياة والقدرة، لكنه مع نفى هذه الصفات موصوف بأنه سمع بصير حي قادر عالم، وطائفة قالت: هذه أسماء لموصوف بصفات هي: العلم، والقدرة، والحياة، ولا بد من إطلاقها وتحقيقها، ثم أن هاتين الطائفتين تطابقتا على أنه عالم لا كالعالمين، وقادر لا كالقادرين، وسميع لا كالسامعين، ومتكلم لا كالمتكلمين، ثم عادت القائلة بالصفات على أن له علماً لا كالعلوم واتكأت على النفي في جميع ذلك، وكانت الطائفتان في ظاهر الرأى متبعتا نافية، معطية أخذة، إلا أن بين مايزيد على هذا».

والتساؤل في هذا السؤال الذي طرحه أبو حيان في (الهوامل والشوامل) على صديقه مسكويه، يلاحظ أن التوحيدي يميل إلى القول بأن نفى الصفات عند الطائفة الأولى يفضي في خاتمة المطاف إلى إثباتها، في حين أن إثبات الصفات عند الطائفة الثانية يكاد يفضي في النهاية إلى

حناية بالغة بالتفريق الدقيق بين إيمان العامة وإيمان الخاصة، أو بين ما أسماه «توحيد الجمهور بالتقليد وتوحيد الخاصة بالتحقيق».

والظاهر أن التوحيدى كان بصيرا بخطورة أمثال هذه التساؤلات، فإننا نراه يعقب على المقابلة التى دارت حول سبب عدم صفاء التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون بقوله:

«... وكان ذيل الكلام أطول من هذا فشمرته خوفا من جنابة اللسان فى الحكاية، ونزوة القلم فى الكتابة، وإلشار الحبيطة فيما يجب على الإنسان إذا نشر حديثا وروى خبرا، وأثار دفينا، وأوضح مكتونا، خاصة إذا كان ذلك فى شيء غامض، ومعنى عويص، ولفظ مشترك، وهرض مشوزع، ينبو عنه كل قول فان، ويتجافى عنه كل نازع وإن أفرق...».

وواضح من هذا النص أن أبا حيان قد أمسك عن الاسترسال فى شرح مذهبه، مخافة أن يرميه بعض الناس بالفكر والزندقة، جربا على عاداتهم فى تكفير معظم القائلين بالتعطيل.

ولعل الأصل فى مثل هذه الاتهامات أن التوحيدى لم يكن ينسب إلى الإيهان الدينى الدلالة نفسها التى كان ينسبها إليه غيره من عامة الناس، ومن الواضح أن أبا حيان لم يقتصر على ترديد آراء أهل السنة فى التوحيد والتنزيه والصفات الإلهية، فكان من الطبيعى أن يهتموه بسقم دينه، خصوصا وقد كثرت فتن الحنابلة فى ذلك العصر واستغلوا الدين لتحقيق مآربهم، وكانوا يتريصون بغيرهم الدوائر، ويقعدون لهم كل مرصد. ولأن التوحيدى الذى عرف الفلاسفة بأنها الدهشة من كل ما يراه الناس مأثورا ومعهودا وعاديا، كان نظره العقلانى الحر هذا، أو هذا التمرد والمروق كما رآه البعض سببا فى انصراف الناس عنه واتهامهم له، فساد الزعم بأنه أحد زنادقة الإسلام الثلاثة، بل لقد قيل إنه أشدهم خطرا على الإسلام «إنه مجمح ولم يصرح»! وإن عقب على ذلك الباحث العلامة محمد كرد على بقوله:

فهو يتساءل مثلاً عن الدليل على وجود الملائكة! ويتمجب من أمر أهل الجنة فى سباق آخر قائلا:

«... ما أعجب أمر أهل الجنة، قيل وكيف؟ قال لأنهم يقولون أبدا هناك لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح، أما تضيق صدورهم، أما يملكون، أما يربون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التى هى مشكلة لحال البهيمة، أما يأنفون، أما يضجرون؟».

ثم يتساءل عن «المعاد وهل هو حق، أو تواطؤ من الأقدمين؟» أو حينما يطرح على مسكويه فى (الهوامل والشوامل) سؤالا يقول فيه:

«... ما الذى حرك الزنديق والذهرى على الخير، وإلشار الجميل، وأداء الأمانة، ومواصلة البر، ورحمة المبطل، ومعونة الصريح، ومغفرة الملتجئ إليه، والشاكر بين يديه... هذا وهو لا يرجو ثوابا، ولا ينتظر مأثرا، ولا يخاف حسابا، أترى الباحث على هذه الأخلاق الشريفة، والخصال الحمودة، ورغبته فى الشكر، وتبرؤه من القرف، وخوفه من السيف؟ ولكنه قد يفعل هذه فى أوقات لا يظن به التوقى، ولا اجتلاب الشكر، وماذا لك إلا لخفية فى النفس، وسر مع العقل، فهل فى هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى؟».

والتوحيدى هنا يثير سؤالا أساسيا مهما، فهل نحن نبادر إلى الخير، ونتوقى الشر، لأن ذلك فى جبلتنا وطبعنا وطبيعتنا الإنسانية، أم أننا نفعل ما نفعله من الخير، ونحذر ما نحذره من الشر بسبب من عقيدتنا الدينية طمعا فى الجنة/ الثواب، وخوفا من النار/ العقاب، وما رأى فى الزنديق والملاحد اللذين لا اعتقاد لهما فى جنة ولا نار، ولا إيمان لديهما بثواب وعقاب، ويسارعان إلى الخير. أو الشر؟! إلى آخر القضايا الماثلة التى ملأت كتبه جميعا.

ولحساسية هذا النوع من القضايا الفلسفية واللاهوتية الذى تعرض له التوحيدى بمنتهى الجرأة والحرية، فقد عنى

إليك نفيتنا، وإن أطمعناك ابتليتنا، وإن عصيناك
هدبنا، وإن انقبضنا عنك بسطتنا، وإن اتبسطنا
معك طردنا، فالسوانح فيك لا تملك، والغايات
منك لا تترك، والحنين إليك لا يسكن، والسلو
عنك لا يمكن، فأرحمنا في بلوانا بك، واحفظ
هلبنا في صبرنا معك، والطف بنا لانقطاعنا
إليك، وهاملنا بالكرم الذي أمرتنا باستعماله بين
خلقك، واصرف عنا كل صارف عن بابك،
وأجل نواظرننا فيما برز بقدرتك، ونحواظرننا فيما
بطن من حكمتك، وإذا دعوناك فأجبننا، وإذا
دعونا إليك فاهنا، وإذا استرجعناك فأجرنا، وإذا
أعطيتنا فهنتنا، وإذا حرمتنا فصبرنا، وإذا أذنت لنا
فأوصلنا، وإذا أطمعنا فصلنا، وإذا كددتنا
فأرحنا...»

أو حينما يقول في إشارة إلهية أخرى:

«... اللهم إليك أشكو ما نزل به منك، وإياك
أسأل أن تعطف على برحمتك فقد وحقت
شدت الرزاق، وضيق الخناق، وأقمت الحرب
بينى وبينك (١)... فبحقتك وبعزتك إلا أرعيت
وتفمذت، وأحسنت وتفضلت... فقد كدنا
نحكى عنك ما يبعدنا منك...»

ولعل ما يؤكد تحليلنا الآنف من أن التوحيدى إنما
يخاطب ذاته بذاته، ويناجى نفسه بنفسه، إنه يقول في هذه
الإشارة الأخيرة نفسها (رسالة، لو) وبوضوح كامل:

«... وكن لنفسك بنفسك، تجدد أنسك في
أنسك، وإياك (لو) فإنها مزلقة، وإياك (ولعل)
فإنها مغلقة، وإياك والتمنى فإنه مقلقة وإياك
والهوى فإنه معلقة، وإياك والتهمة فإنه مفرقة،
وعليك بالفكر الصحيح، والرأى الصريح،
والصاحب النصح، فإنك بهذا وأشباهه تنعم سرًا
وجهرًا، وتملك بطنًا وظاهرًا...»

والملاحظ أن التوحيدى لا يرى فكًا للإنسان من مأزقه
(أو مأزقه) إلا بنفسه، فهى المرجع وهى الأساس. ولذلك لم

«أما اتهام بعض الأرباء الأغبيا لشيوخنا
التوحيدى بالزندقة، فهى تهمة ألصقت بأكثر من
ظهر التجدد فى أفكارهم وآرائهم، وما خلا قرن
من قرون الإسلام من كثيرين اتهموا بما هم منه
أبرياء!»

وما أشبه الليلة بالبارحة!

وبمعنى، قبل أن أنهى هذا الجزء من الدراسة، أن أقف
قليلًا مع (الإشارات الإلهية) للتوحيدى؛ تلك التى اعتبرت
وعولت باستمرار على أنها مناجيات صوفية للذات العلية
(الله) بينما اعتبرها عبد الرحمن بدوى ونوافقه فى ذلك
بمثابة حوارية بين أبعاد مختلفة ومستويات متعددة فى الذات
الإنسانية الواحدة. يقول بدوى:

«... وأغلب الظن أن هذا المخاطب الذى يتجه
إليه ما هو إلا نفسه، إذ كثيرًا ما يتحدث عن
«بينك وبينك» و«بينى وبينى» ومعنى هذا أنه
يقول بازدواج فى نفسه، ومن هذا قد نستطيع أن
نستخلص أن هذا الملو (Transcendence) الذى
يتجه إليه فى هذه المناجيات أو الصلوات ما هو إلا
نفسه، وبذلك نظل فى داخل ملكوت الإنسان
شأن كل فلسفة وجودية حقيقية، فلا يجب أن
نندفع كثيرًا بتكراره كلمة «إلهى» التى يستهل
بها عادة فقرات هذه المناجيات، فقد تكون مجرد
العادة اللغوية هى التى تحملها على استخدامها».

ولو لم تكن كفة هذا الاحتمال هى الراجحة، لكان
علينا أن نعترف فورًا بأن بعض هذه المناجيات الإلهية، وهى
ليست بالقليلة هى من أجرأ وأغرب الأدعية والمناجيات التى
يخاطب بها عبد ربه على مدى تاريخ الإسلام كله. ولنتأمل
معًا:

«... إلهنا! إن ذكرناك نسيتنا، وإن أشرنا إليك
أبعدتنا، وإن احترقنا بك جهنمنا، وإن جحدناك
أحرقنا، وإن توجهنا إليك أطمعنا، وإن ولينا عنك
دعوتنا، وإن تركناك أزعجتنا، وإن توكلنا عليك
أكلفتنا، وإن فكرنا فيك أضللتنا، وإن انتسبنا

في منطق نسج أعماله، وعمارته مؤلفاته، وبناء كتبه. وهو في هذا كله متسق أيما اتساق مع طبيعة «الروح التساولية» في صلب تركيبه الذهني الراض للتمترس خلف قناعات بعينها مهما بدا من وجاهتها الشكلية، والكاره للقمذهب مهما بدا من مثانة منطقته وإغراء حججه. ولذلك نراه يضمن مقولة على بن أبي طالب:

-٧-

«إن الحق لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو حياء
وإن الباطل لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو
حجاء، ولكن أخذ ضفت من هذا، وضفت من
هذا».

ويعلق التوحيدى على نص أبي طالب بقوله:

«وهذا كلام شريف يحوى معانى سمحة فى العقل»..

وهو في هذا السياق نفسه يورد لنا فى واحدة من مقابلاته مقالة أفلاطون التى يقول فيها:

«إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه، ولا
أخطأوه فى كل وجوهه، بل أصاب منه كل
إنسان جهة».

ويعقب التوحيدى:

«الحق ليس مختلفاً فى نفسه، بل الناظرون إليه
اقتسموا الجهات، فقابل كل منهم من جهة ما
قابله، وأبان عنه تارة بالإشارة إليه وتارة بالمباراة
عنه، وظن الظان أن ذلك اختلاف صدر عن
الحق، وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين
عن الحق».

وكما يشهر - بحق - زكريا إبراهيم:

«وكأننا بالتوحيدى يريد أن يقول لنا: أن كل
نظرة فلسفية لا تخرج عن كونها وجهة نظر
جزئية تتسم بطابع خاص، فلا بد من ربطها بما
هداها من وجهات النظر الأخرى، حتى يتكون
من ارتباطها جميعاً ما يشبه (الحقيقة) ... ومادنا
جميعاً بشراً جزئيين متناهين، فلن تكون هناك
بالنسبة إلينا «حقيقة مطلقة»، بل ستظل حقيقتنا

يحل إلى شئ خارجها، فمن أول «كن لنفسك بنفسك»
وحتى «إياك» ثم «عليك»، كلها صيغ خطاب تحذيرى
للذات، إذا استجابت له نعمت سرراً وجهراً، وملكت أمرها
بطناً وظهراً.

وثمة نقطة أخرى أحب أن ألمسها لمساً سريعاً، فى هذا
الدرس الشامل (والعاصر)، جدّاً، الذى تقدمه لنا تجربة
التوحيدى برمتها، وهى إيمانه بنسبة الحقيقة لنسبة المعرفة
الإنسانية، وبالتالى إيمانه بما يترتب على ذلك بالضرورة من
حق الخلاف المشروع بين البشر، وحقمية صيغة «الحوار»
بينهم. ولم يقتصر إيمان التوحيدى بـ «الحوار» - من حيث
هو قيمة إنسانية وسلوك حضارى وممارسة واجبة على قناعاته
النظرية بذلك فحسب، بل إن هذه القيمة تجسدت على أنها
منهى وأسلوب ومحمار فى بنية نصه نفسها. فهذا المفكر يكاد
ينفرد فى تراثنا الفكرى بانتهاجه فى تأليفه ومصنفاته وصوغه
أفكاره لمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار. فقد
أدار كتابه (الهوامل والشوامل) كله على هيئة حوار
(سؤال/ جواب) بينه وبين معاصره المفكر الاجتماعى
مسكويه.

كما عرض ووسع هذا الحوار ليكون جدلاً فلسفياً عميقاً
بين تيارات ومذاهب وروى أفكار مجموعة مفكرى عصره فى
العلوم والطب والفلك والحكمة والمعارف المختلفة فى كتابه
(المقابسات).

وحتى كتابة الأساسى (الإمتاع والمؤانسة)، لم يكن أكثر
من حوارات دارت على عدد من الليالى بينه وبين الوزير أبى
عبد الله العارض بن سعدان. وهذه الخصيصة تبدو أساسية
حتى فى كتبه التى تبدو للوهلة الأولى، مونولوجاً «أحادياً»
بينه وبين الله، كما نجد فى كتابه (الإشارات الإلهية) مثلاً
بينما لا تمدو هذه المناجيات فى جوهرها أن تكون «ديالوجاً»
يجرى على مستويات عقلية، وأدوار لاهجة بينه وبين ذاته
المتكثرة ونفسه المتعددة، كما أشرنا من قبل. المهم أن قيمة
«الحوار» هى قيمة أساسية فى فكر التوحيدى، ليس على
مستوى القناعة الفكرية فقط، وإنما فى البنية العميقة القارة

«... الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه... ولا يستحيل باطلاً بقلة متحليه... وكذلك الباطل...».

ولذلك، فهو بحث المفكر أو الفيلسوف على التمسك برأيه الذى ظهر له صوابه، حتى لو علت من حوله صيحات الإنكار والاستنكار، طالما قد بدأ أولاً بإعمال عقله فى دراسة موضوعه دون الاختصار على ترديد ما قاله الغير، ودون الاكتفاء بمجاراة العامة من الناس فيما يؤمن به من معتقدات.

وكما احترم التوحيدى «حقه» الشام والكامل فى الاختلاف بأفكاره ومعتقداته ونظراته وآرائه عن الآخرين، احترم فى الوقت نفسه حق الآخرين فى التفكير أولاً، وفى الاختلاف معه ثانياً، دون أن يفرض آراءه عليهم أو يفرضوا آراءهم عليه.

ومن ثم كان من الطبيعى - مع كل هذه المقدمات التكوينية والقناعات الأساسية - أن تكون قيمة «الحوار» قيمة مركزية فى تأليفه، وجوهية فى تفكيره، حتى إنه ربط عملية التفلسف - أصلاً - بفعالية الحوار.

ومن ثم - أخيراً - نذر حياته الفكرية بأكملها لإقامة نوع من «المواجهة الفكرية» والحوار العقلانى بين الاتجاهات المختلفة فى واقعه السياسى/الاجتماعى/الفكرى/الأدبى... إلخ.

- ٨ -

وأخيراً...

هذا هو أبو حيان التوحيدى، رجل فذ من رجالات حضارتنا العربية الإسلامية، نشأ نشأة متواضعة جداً، حتى إنه أنكرها دائماً، ولم يشر إليها أية إشارة من أى نوع. لا نعرف شيئاً عن أمه وأبيه وأخوته وأخواته، وأحاط هو هذه المنطقة من حياته بأستار غلاظ وحواجز صفيقة من الفحاشى والكتمان. عاش حياته فقيراً بائساً معدماً حتى إنه اضطر فى كثير من الأحيان لأكل حشائش الأرض فى الصحراء! ولكنه كان أيضاً نموذجاً للعصامي الذى بنى نفسه بنفسه، و«بنى» هذه

دائماً أبداً جزئية، نسبية، متناهية، على صورتنا ومثالنا، وسيظل الفيلسوف مجرد «شاهد» ينطق بلسان تجربة بشرية قاصرة محدودة».

وأظن أن هذه الخصائص «التوحيدية»، الجانحة للتساؤل، المؤمنة بالعقل، المنتهجة للحوار، المقتنعة بنسبية المعرفة، كان لابد أن تقوده إلى نوع من «التسامح المذهبى» مع الآخرين. فما دامت الحقيقة ليست وفقاً على الاتجاه، ولا مقصورة على مذهب، ولا خالصة لوجهة نظر بعينها، وبما أن: «النفوس تتفادح، والمقول تتلاقح، والألسنة تتفاخ»، إذن فلا بد - باستمرار - من تبادل الآراء، وتقارع الحجج، وتلاقح الأفكار، خصوصاً وأن التباين بين الناس، والاختلاف بين البشر، حقيقة واقعة، وحال قائمة. يقول التوحيدى:

«... لما كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقول، والعقول نتائج الله للعباد، وهذه النتائج مختلفة بالصفاء والكدر، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالحفاء والوضوح، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأدهان فى الاختلاف والافتراق...».

فقد آمن التوحيدى دائماً أن الاختلاف مظهر من مظاهر خصوصية الفكر البشرى:

«... فإن كل أحد ينتحل ما شاكل مزاجه، وينض عليه عرقه، ونزع إليه شوطه، وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه ودينه».

وبرغم ذلك، فقد تفهم التوحيدى «تعصب» و«تحزب» المفكرين والكتاب لآرائهم وأفكارهم، وما يمكن أن يقوم بينهم من خصومة لهذا السبب، بل لم يحترم أو يشجع أبداً تنازل الكاتب أو المفكر عن إيمانه العقلى وعقيدته الفكرية لحساب تصالحه مع الواقع أو السلطة أو الناس، ودعا باستمرار إلى تمسك الفيلسوف بجوهر حقيقته الخاصة، وقناعاته الذاتية كما انكشفت له عبر رحلة بحثه وخلال معاناته لتجاربه الروحية والعقلية، بل دحاه إلى الذود عن هذه القناعة، حتى وإن كان هو الوحيد المقنع بها طالما أنها تملأ عليه أقطاره، وقال فى هذا السياق قوله الشهيرة:

وانقسم المجتمع بالتالى قسمة ظالمة وحادة إلى طبقة أرستقراطية يدها الأسر والنهى والثروة، وتضم الحكام والأشراف وكبار التجار وقادة الجيش والعسس، وطبقة متوسطة، هى بمثابة «الاحتياطي» لهذا الصف الأول، والأكلة على مائدته، والخدمة له، والمتنفعة من مداخلته ونفاقه، واللاحقة بقاياها من امتصاص دماء الناس، ثم عامة الشعب، وهم الطبقة الفقيرة المعذمة المثيرة التى لا تكاد تجد قوت يومها ولا تحصل عليه إلا بشق الأنفس.

وكان من الطبيعى أن تنتشر المفساد، ويسود التزلف، ويسيطر النفاق ويزدهر الملق، وتنتعش الرشوة. وكلها - فى العادة - الوسائل التى يلجأ إليها - مضطراً - من لا يملك شيئاً، ليخطب رحمة وعطايا وهبات ومنع من يملك كل شيء. ففسد الحكم، واستشرت المظالم، وكثرت الفتن، وضاع الأمن، وهدمت الفوضى، وطفح البلاء، وزاد الغلاء، وثقل العناء، ودهست الكرامة، وبيع الشرف، ورخصت القيم، وهانت الأخلاق، وامتلات شوارع بغداد بالسطار والعمالين يهبطون ويغصبون ويسلبون ويسرقون ويعتدون على الأموال والأعراض فى وضوح النهار، وتفولت الأوبئة والأمراض، واعتصم التوحيدى بركنه حيناً، وأحياناً يشرع فى السفر بين أنحاء المملكة المتهالكة، والإمبراطورية المنهارة «...سعيها وراء حظه المنكود، وعيشه المفقود، وجده المهدود، وأمله المؤود...» من بغداد، إلى سمرقند، إلى سر من رأى، فالرى، وجرجان، وجنديسابور... فشيراز، يقول فى وصف حاله:

«... لقد أُمسيت غريب الحال، غريب الملقط، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة، قانعاً بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للعبوة، محتسماً للأذى، بائساً من جميع ما ترى، متوقفاً لما لا يد من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظل الثلبث إلى قلوب...»

ويقول فى سياق آخر:

«لقد غدا شبابى هرماً من الفقر، والقرع عندى خير من الفقر».

عائدة على بنائه لمقله وفكره وأدبه وثقافته. طلب العلم فى كل مكان، ونهل منه بفهم وحب وتجرد واحتشاد. تفرغ لحياته العقلية، ونذر نفسه الكاملة لذلك، حتى إنه كان - كما قال أحمد أمين:

«... مكبوت الغريزة الجنسية، وذلك بحكم فقره وتقصفه الجبرى! فلم نسمع مثلاً فى تاريخ حياته: أنه تزوج أو رزق أولاداً، ولو كان لتحدث عنهم كثيراً، لأن سره دائماً مكشوف، ثم كان فقره الغليظ يحول بينه وبين التمسرى كما كان حال الأنبياء فى زمنه...!»

وحينما استوثق له ثقافته، واستوى لها، تطلع تطلعا مشروعاً إلى ما يستحقه من مكان، وما تؤهله له ثقافته الموسوعية من مكانة، وكان من الطبيعى، فيما هو يسعى إلى المكان والمكانة، أن يكون شديد الاعتزاز بنفسه، وكبير الثقة بقدراته، وكان هذا بالتحديد هو ما أوغر صدور معاصريه الكبار عليه، ودفعهم إلى إساءة معاملته، خصوصاً - وربما من سوء حظه - أن معظم هؤلاء الكبار/ الوزراء فى عصره، كانوا من الأدباء والشعراء والمتأدبين وأصحاب الأقلام، كالصاحب ابن عباد وابن العميد، فساماه صنوف العذاب، وشاقاه فى حياته وعيشه، واحتمل منهما ما احتمل. ولكنه، فى نهاية الأمر، كان يهرب دائماً بائساً بالأسأ، شاكياً باكياً من فداحة المفارقة المؤسفة بين عظم موهبته وإمكاناته التى كانت تؤهله لتبوأ أعظم المراتب، وبين سوء حظه ونكد طالعه باستمراراً!

وقد ألقت به هذه المفارقة الدائمة فى حياته فى هوة من الحزن والكآبة وحب العزلة والوحشة، خصوصاً أن العصر كله - برغم ازدهاره الفكرى والعقلى - كان عصر انحطاط سياسى واقتصادى، عصر انقسام الدولة العربية الإسلامية الشامخة إلى دويلات متناحرة، واستيلاء الأعاجم والأتراك على الأمر، والإبهاط البشع للناس بالضرائب والمكوس، حتى أكل الناس من أكوام القمامة، وفتشوا فى الجيف وروث البهائم بحثاً عن ما يسد الرمق. «وشوت امرأة ولدها لتأكله، وكان شئ الأطفال لأكلهم تقليداً متبعاً فى هذا العصر».

الذى ينتظرنا جميعا فى نهاية المطاف!... فلم تكن شكاته، إذن، مجرد شكاة فردية شخصية (مع وجود كل الأسباب لذلك)، وإنما شكاة فلسفية، وجودية، شكاة الإنسان من حيث هو إنسان بإزاء القهر والجبر الواقع عليه ولا يد له فيه ولا اختيارا

وأصعب من هذا الوضع المساوى الذى لا نريد تبسيطه فى كلمة واحدة هى «التشاؤم» - لأنه أصحق من ذلك، وأبعد غورا، وأقعد تركيبا (وهو وضعنا جميعا نعانى بدرجة أو بأخرى إن شئت الحق) - شعوره الحاد بما فى ذاته من تناقض، وما فى وجوده الباطنى من تصدع، واشتياقه إلى الوحدة، ونزوعه نحو التكامل، مع شخصيته التى هى فى صميمها متكررة متعددة متناقضة طول الوقت، ممزقة، كذلك حرصه على بلوغ مختلف القمم العلمية والفكرية والمادية والاجتماعية... إلخ، وقصوره عن ذلك لأسباب تخصه - أو تخص ظروف لحظته التاريخية - وانقسامه بين البهدين، عقله ووجدانه، علمه وعمله، رهبانه وإمكاناته، وإحساسه العميق بوجود قوة غير معبودة دائما بين هذه الثنائيات كلها!

انظر إليه مخاطبا نفسه بقسوة فى واحدة من إشاراته الإلهية :

«... إن مكلمك لشر منك كثيرا، وأقدم منك فى الضلال بعيدا، وما ينطق بما تسمع إلا ليكون ذاك حجة عليه وبالا بين يديه، ولولا أن ذاك كذلك، لكان له فى استماعه من نفسه شاغلا عن استماعه لغيره، وهى محنة كما ترى وبلاء كما تسمع... فهل فأنده، لأنه إن كان حيا فى الظاهر، فإنه ميت فى الباطن. وعدد مخازيه فإنها باهية، وكل فيه، فإن فيه متسعا للمقال...»

هنا إحساس قوى قار وباطن بالقصور الإنسانى، والمعجز البشرى، والوعى بالحدودية الذى يلقى به - فى لحظات - فى لجة من الهأس الغامر، والسواد التام. ولكن ألا نشابهه جميعا فى كل هذا، خصوصا من ابتلى منا بالنظر، وأصابته جرثومة التفكير، وأصيب بعدوى التأمل والفلسف - وفى عراك نفسه مع نفسه فى إشارة أخرى يقول :

وأظن أن هذا العقل المتفلسف المتأدب المثقف هذه الثقافة الجبارة التى استوعبت عصره، لم يلق أبدا ما يستحقه من تقدير نتيجة لمواقفه الناقدة واختياراته لأنه كان - وظل - ممن يتمقلون الحياة بمسائل تختلف تمام الاختلاف عن غيرهم. وجوهر هذا الموقف العقلانى «التوحيدي» أن للحياة رسالة يجب أن تؤدى على الوجه الأكمل، وليس من الضروري بعد ذلك أن تكون الرسالة دينية، هذا الفهم الذى حسب مؤرخو التوحيد دليلا على عدم ورعه وقلة دينه. ولعل جوهر المسألة ببساطة أن ما يمثل التوحيدى من فكر «ناقد» متوقد صريح لم يكن مقبولا فى عصر ألف التودد والزيف والملق وانتهاز الغرض.

ومع انصرام العمر، واحتلال الصحة، وتزايد الإهمال، أصبح مزاجه أميل إلى السوداوية والتشاؤم، وغلظ عليه الحزن والانقباض، ووقف طويلا أمام فكرة اللاجدوى والميت واللامعنى الضاربة فى جوهر بذرة الحياة نفسها.

وأنا لا أميل - مع عدد كبير من الباحثين - إلى الاعتقاد بأن التوحيدى أصلا كان معتل الطبع، منحرف المزاج، متناقض الطبيعة، مأزوما نفسيا، متمزقا جوانبيا... إلخ. للأسباب التى حدودها بالظلم الواقع عليه بوصفه فيلسوفا والحرمان من الاعتراف الواسع به - وعلى أعلى المستويات - من حيث هو أديب ومفكر مرموق... إلخ. وأنا لا أنكر أهمية هذه الجوانب طبعاً، ولكن مآزق التوحيدى - فى ظنى - هو المآزق الجوهرى/ البنىوى الذى يصيب كل مفكر حق، ومتأمل أصيل، وأديب مطبوع، وكاتب موهوب؛ هذا المآزق التراجيدى الذى يقف أمام الأسئلة التى لا جواب لها، وأمام الممحيات المائلة الصاعدة - خصوصا أمام الموت - بوصفه حقيقة كبرى صادمة ووهية ومستترة وقادمة لا مهرب منها فى الوقت نفسه.

ولعل وقعة من هذه الوقفات - مع الإهمال البشع من الناس - كانت وراء إحراقه كتيبه، «فالكل باطل وقبض الريح»، «الموت يعنى على العقل والعامل والمقول...» فما معنى أن يبقى المقول (كتبه) بعد فناء العاقل...! ومع أن التوحيدى شكا من تناقض الذات البشرية، ومن قسوة الحياة الإنسانية، إلا أنه شكا أيضا من سرعة انقضاء الزمن، والموت

تارة لهذه الدار، وتارة لتلك الدار، متناسها ما قاله المسيح (عليه السلام) من أن: «الدنيا والآخرة كالشرقي والمغرب...».

ولا أدري لماذا اعتبر المحللون والمفسرون لحياة التوحيدى، هذا الجانب فى حياته (وهو عجزه عن التصالح مع نفسه، والوصول إلى السكينة مع عالمه) نقصاً جوهرها فى تربته، وعيباً خطيراً فى شخصيته، يتناقض مع جوهر فعالياته من حيث هو مشفق ومفكر!! مع أنني أرى أن العكس هو الصحيح على طول الخط (عن تجربة شخصية ومعاناة خاصة) بمعنى أن مثل هذا «التصالح» ومثل هذه «السكينة» حالة «بلهاء» من المستحيل أن يصل إليها المفكر الحق والفيلسوف المكابد للنظر، لأنه بما هو «مفكر» وبما هو «فيلسوف» يمتلك وعياً حاداً - ورهبياً - بنقص الكون وفساده، وقصور الإنسان وعجزه، وضخامة السؤال ومحدودية الإجابة، وعجز العقل عن فهم معنى الوجود، وقصور النفس عن احتمال عذاب الحياة. والوعى بالحد الأدنى من كل هذا لا يجعل ثمة مكاناً لسكينة ولا لتصالح ولا هدوء مع النفس، ولا سلام مع العالم!!

كما أن هذا «القلق الوجودى» كما أسماه عبدالرحمن بدوى هو - من ناحية أخرى - الوقود الدافع للإبداع، والنتج للفكر، والباعث على الخلق والابتكار وإذن، فأصل الداء عند أبى حيان أو شكائته لم تنبعث من مجرد ضيق بالفقر والحرمان وسوء ظن بالأصدقاء والخلان، وإنما هى قد نبتت عن روح متعمدة انكشف لها ما فى الحياة من عبث وبطلان.

ولذلك، لم يكن من المستغرب أن تجد فى مواضع متفرقة من كتب التوحيدى اهتماماً بالغاً بمشكلة الموت.

وهو يقول فى مقابلة له هذا رأى الجري:

«... إلى أبعد النظر فى حال النفس بعد الموت مبنياً على الظن والتوهم وذلك لأن الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده فكذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه...».

«... ظاهرك أهبت من باطنك، وباطنك أهبت من ظاهرك، وإشارتك أنكذ من عبارتك، وعبارتك أفسد من إشارتك، وكلك مستغيث من بعضك، وبعضك هارب من كلك، وليلك ينج من نهارك، ونهارك يرا إلى الله من ليلك...».

هنا شعور كوني بالخطيئة، وإحساس وجودى بالإثم، ليس مجرد شكاية شخص من الزمان الإنسانى والمكان المياني، وإنما هى صرخة حرى تتجاوز «الزمان» وتخرق «المكان».

شخصية التوحيدى - فى صميمها - شخصية قلقة، تخجأ على الصراع والتوتر والتمزق الداخلى، ليس لأنها شخصية مريضة نفسياً كما ذهب البعض، وإنما لأن هذه المستويات المتضاربة المتعاركة فى النفس الحساسة هى لحمية الوعى بالوجود، وسداة المعرفة به.

ولهذا، فعندما نتابع آثار هذا الازدواج بين لفته وفكره، نستطيع أن نفسر مسألة الغموض (أحياناً) بين الأفكار والألفاظ، فأبو حيان حين يكثُر فى أسلوبه من ألفاظ الازدواج والمقابلة إنما يكشف عن شخصية تخجأ على التناقض والمفارقة Paradox وتحاول أن تجمع بين الأقطاب المتعارضة. وإن الغموض - الذى نلاحظه أحياناً - لهو علامة على تفاعل كل هذه الموارد المختلفة لعناصر المبصرة عند أبى حيان.

وقد ظلت شخصيته تتأرجح وتتذبذب، دون أن تنجح نهائياً - فى القضاء على هذه الطبيعة المأساوية، أو فى حل تناقضاتها التراجيدية، وظل هذا الازدواج الدرامى يحكم حركته ومقولاته، وكان هذا واضحاً جداً فى أسلوبه ومعظم كتبه، لم يكن مجرد حلقة لفظية أو وصى أدبى، بل كان لازمة عقلية، أو خاصية ذهنية.

وكما يشير زكريا إبراهيم:

«... ومن هنا فإن أبى حيان لم يستطع أن يكون (مع) الدنيا حتى النهاية... ولم يستطع أن يكون (ضدها) حتى النهاية، كما أنه لم يستطع أن يكون (مع) الآخرة حتى النهاية، ولم يستطع أن يكون (ضدها) حتى النهاية... بل ظل يعمل

ثواب، وإنما جعل من نفسه بنفسه لنفسه، مادة وشكلا وموضوعا للتصوف. يقول في هذا السياق في موسيقية عذبة:
«... إن قال فعنه، وإن سكنت فيه، وإن تحرك
فله، وإن سكن فيه، وإن اشتاق فإليه، وإن نهالك
فعليه، له مع نفسه شأن، ومع الحق شأن، ومع
الناس شأن، فأما شأنه مع نفسه ففي تصفيتها من
كدر حجب من الله، وأما شأنه مع الحق
فاستملاؤه منه كل ما سهل الطريق إلى الله،
وأما شأنه مع الناس فكل ما عاد بالجدوى عليهم
من الرقة والرحمة واللطفاء عند الدعاء إذا تكرر
منه، وعند الإباء إذا تردد منهم...».

-٩-

وفي لحظة سوداء تستبد به أحزانه وآلامه وأشجانه وإنكار
الناس له، وازورار العصر عنه، ووجود الخلق لقيمته، وكراهة
التقليديين والمحافظة لجرأته، فيجمع كتبه ويشعل فيها
جميعا النارا!!! «لقلة جدواها وضنا بها على من لا يعرف
مقدارها»!

وعندما عزل القاضى أبو سهل على فعلته، كتب في
أسباب ذلك رسالته البديعة المعروفة.

ويحوت صاحبنا - ومعاصرنا التوحيدى - غرباء، وحيدا،
فريدا، كما عاش غرباء، وحيدا فريدا. ليكتب هـ ياقوت
الرومى - فى (معجم الأديباء) - قوله الشائعة الدالة الشهيرة:
«... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة،
وفصاحة ومكنة، أدهب الفلاسفة، فيلسوف
الأديباء... الجاحظ الثانى... إمام البلغاء... شيخ
الصوفية... إلخ».

والتوحيدى وعى دائما «مشكلة الشر» كما وعى «مشكلة
الموت»، وكان أميل إلى اعتبار «الشر» عنصرا أصليا من
عناصر حياتنا البشرية الفانية، وقد أرقه هذه المشكلة حتى إنه
تساءل فى حواراته مع مسكويه عن الحكمة فى «آلام
الأطفال ومن لا عقل له من الحيوان»!

وكان دائم الشك والسؤال فى أصل وماهية وأسباب الشر
فى الكون والوجود، بل كان دائم الشك بشكل عام، حتى
إنه تساءل ذات مرة حول آليات الشك واليقين نفسيهما
بقوله:

«... لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا
يستقر، والشك إذا عرض أرسى وأربض؟».

وكان أميل إلى إحالة امتعاضاته واعتراضاته الكونية،
وغضبه الإنسانى الطبيعى على ما يرى حوله من فوضى
واضطراب وشروخ ونقائص إلى الطبيعة لأنه يلمسها مباشرة
أولا، ويدرك بوضوح حجم فعاليتها بالسلب والإيجاب ثانيا،
وغير مضطر فى حضورها إلى الإحالة إلى شئ خارجها، أو
إلى ميثاقينها تعلوها ثالثا، ولأنها كانت قادرة على احتمال
فورات غضبه وفورات نقمته دون أن يترقب على ذلك أية
نتائج مؤذية له رابعا!!

وكانت النهاية بعد كل هذه الرحلة الصعبة التى امتدت
حتى تجاوزت المائة من السنين فى جنوح الروح إلى التصوف.
ولكنه نوع من التصوف المتميز الخاص جدا بالتوحيدى!
تصوف ملئ بالأسئلة والتقلبات والدهشة والاعتراض والإدعان
والذلة والهزول والرضا والشك واليقين والسلام والحرب،
تصوف لخاص جدا، ليس تسليما محضاً خائفاً غاشما
مستطنا مبتلا مقرا بمجزه الكامل، مجتبا لعقاب وطامعا فى

مراجع الدراسة :

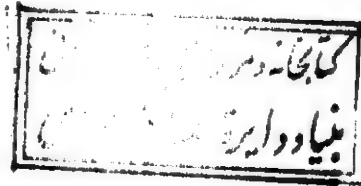
أولا: المجموعة الكاملة لكتب التوحيدى الهلقة.

ثانياً: مراجع أخرى:

(١) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان، ولقبات الأعيان وأنباء أبناء الزمان المجلدان (١)، (٢)، دار الثقافة، بيروت، دون تاريخ (مصادنا،

المرورودى ص ٦٩، مجلد (١)، أبو الفضل ابن العميد ص ١٠٣، مجلد (٢٥)).

- (٢) إحسان عباس، أبو حيان الفرجاني، دار جامعة الخرطوم للنشر - الخرطوم ١٩٨٠.
- (٣) المحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٦٥.
- (٤) حسين مروءة، تراثا كيف تعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥.
- (٥) زكريا إبراهيم، أبو حيان الفرجاني، أديب الفلاسفة والفلسوف الأديب - سلسلة أعلام العرب - رقم (٣٥)، المؤسسة المصرية العامة للكتاب والأبحاث والنشر (الدار المصرية للكتاب والفرجة)، القاهرة - ١٩٦٤.
- (٦) صلاح عبدالصور، كتابه على وجه الريح، الوطن العربي للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٠.
- (٧) عبدالأمير الأصم، أبو حيان الفرجاني في كتاب المقابسات، دار الشؤون الثقافية العامة (وزارة الثقافة والإعلام)، بغداد ١٩٨٦.
- (٨) عبدالواحد حسن الشيخ، أبو حيان الفرجاني وجهوده الأدبية والفنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، طبعة أولى، الإسكندرية ١٩٨٠.
- (٩) فريدة حسين، معجم أعلام الفكر الإنساني، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، أبو حيان، ص ٣٨١. هذا وقد أخطأت فريدة حسين بالحدث عن كتاب الفرجاني الإشارات الإلهية باعتبارها الإشارات والقصصيات، القاهرة، ١٩٨٤.
- (١٠) هاملتن جب، المدخل في الأدب العربي، ترجمة كاظم سعد الدين، مطبعة دار الجاحظ - بغداد ١٩٦٩.



مكتبة دار الفنون
مكتبة دار الفنون
مكتبة دار الفنون



والحق أنني لست من القائلين بأنه لا جديد تحت الشمس، أو بالدورة التاريخية الخلدونية أو النعشوية، ولكن ما أكثر التماثل في كثير من الأحيان بين الظواهر العامة في التاريخ الإنساني إذا تقاربت شروطها وأسبابها رغم خصوصيتها الذاتية والموضوعية.

كانت الحضارة العربية الإسلامية في القرن العاشر الميلادي في أوج تألقها عمارة وإدارة وتجارة وعلما وفلسفة وتفتحاً عقلياً وتسامحاً فكرياً وعقائدياً، وإبداعاً أدبياً، وإن تكن - في الوقت نفسه - مرحلة انهيار وأفول، فالأمصار تتفكك والسلطة المتبعثرة تزداد تبعثراً وفساداً واستبداداً، والصراعات الطبقية والعرقية والمقاتبية تزداد تفاقماً، والتهديد من الخارج يبدى أبواب الحدود ويكاد يحترقها، والمثقفون بين احتواء السلطة لهم، وعاطف لها، ومبرزين لتعسفها، وبين الاستعلاء ترفعاً بالفلسفة والأدب، أو الانطواء والعزلة والتعزيب والاحتجاج بالتصوف، أو بالانضواء في حركات التمرد والمقاومة ومحاولة بناء الأحلام المغايرة على الأرض أو في الخيلة. ولست في حاجة إلى بيان أوجه التماثل بين هذه

الشكر للمجلس الأعلى للثقافة على هذه الندوة المكرسة لأبي حيان التوحيدي، الذي لم يزل - لا في حياته ولا بعد مماته - ما هو جدير به من تقييم وتقدير.

والواقع أن المجلس الأعلى للثقافة عندما يدهونا إلى درس أبي حيان ابن القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي، فهو لا يكاد يحصدنا عن عصرنا الراهن. فبين القرن العاشر العربي الإسلامي وأواخر القرن العشرين تماثل في أزمة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن أوضاع المثقفين والمفكرين، بوجه خاص، في علاقتهم بالسلطة والمجتمع.

ولقد كدت أن أجمل مداخلتى هذه التي أكرسها لكتاب (الهوامل والشوامل)^(١) على صورة تساؤلات وإجابات بين أبي حيان التوحيدي ابن القرن العاشر، وأبي حيان التوحيدي متخيل - شهر بعيد عن الحقيقة - في أواخر القرن العشرين.

الملاحح للقرن العاشر العربى الإسلامى وملاحح أواخر القرن العشرين العربى، بل أكاد أقول العالم المعاصر عامة.

ولعل أزمة المثقف الكبير أبى حيان التوحيدى تكمن فى أنه لم يكن مصنفاً فى واحد من هذه الأصناف التى توزع بينها أغلب المثقفين فى عصره، بل الأرجح أنه كان يتنقل ويتقلقل بين أكثر من صنف منها. فقد كان بوجه خاصى مأزوماً فيما بين سؤال الفكر الرفيع الذى لا يجد من يوثقه مكانته اللاتقة به، وبين سؤال الاستجداء الوضع الذى لا يجد الاستجابة الكريمة له، وبين التمرد النفسى على الفساد السائد والفقر النفسى والقوضى الغالبة، مما أفقده الاستقرار والطمأنينة وصفاء النفس، وإن لم يفقده فى النهاية اقتداره على التعبير المبدع عن أزمته الذاتية، دون أن يمس جذورها الموضوعية. ولهذا، كان التصوف هو نساميه المأزوم فكرها وذاتها فى النهاية.

أكتفى بهذا المدخل العام لأنقل إلى تساؤلاتى حول تساؤلات كتاب (الهوامل والشوامل) لأبى حيان التوحيدى.

والحق، أننى لم أعطى عندما نسبت هذا الكتاب إليه وحده، بل فعلت هذا عمداً. وبهذا تبدأ تساؤلاتى، فالكتاب من الناحية الشكلية هو كتاب أبى حيان ومسكوبه. للأول أسئلته المفلزة المشتتة التى لا يجمعها ناظم أو نسق، والثى تبحث عن إجابات. ولهذا فهى، بتفسير ما، كالجمال الهوامل. وللثانى، أى مسكوبه، أجوبته التى يسمي بها إلى أن يجمع ويتحكم فى شتات الأسئلة ويفض أسرارها. ولهذا، فهى بالتفسير ذاته كالجمال الشوامل التى تجمع وتتحكم. وقد يكون من الصحيح كذلك أن نقول - كما يقال أحياناً - إنه كتاب مسكوبه. فلمسكوبه مقدمة هذا الكتاب الذى يخاطب فيها أبى حيان وينتقد بعض سلوكه وبوجهه. والكتاب عامة - أى كتاب - هو ما فيه من أجوبة عن مسائل. وقد يصح أن نقول مع ذلك، على المستوى الشكلى أيضاً، إنه كتابهما معاً. فلو لا أسئلة أبى حيان لما كانت أجوبة مسكوبه. على أننا - فى الحقيقة - لو نعمنا فى الكتاب، لما وجدنا فى إجابات مسكوبه جديداً لا تجده فى كتبه الأخرى، بل لعلنا

نجد خلاصتها وجوهرها - من حيث هى نظرية ومنهج - فى كتبه (الفوز الأصغر). ولن نجد فى هذه الأجوبة ما يخرج عن الشائع السائد فى العصر من عقلانية صورية تفسر كل شىء، إنسانياً أو طبيعياً، بالتعادل والتوازن أو التوسط أو بالأخلاق والأمزجة والعناصر والطبائع الأربعة أو النفوس الثلاثة، أو الأخلاق عامة، تأسيساً على أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو فورفوريوس أو جالينوس أو غيرهم، فى هذا الأمر أو ذاك. وهى أجوبة تتسم فى النهاية باليقين الوداع المطلق. فما أكثر ما يقول مسكوبه فى نهاية إجاباته:

«إن جميع هذه المسائل تحررت زمن الحكيم بقصد أرسطو واستقر قرارها ووضح مشكلها وبان صحتها وسقيمها».

أو يقول:

«جميع قضايا العقل هى أبدية واجبة على حال واحدة أزلية لا يجوز أن يتغير عن حاله».

ويؤسس مسكوبه مفهومه لليقين على القياس البرهانى فى منطق أرسطو من ناحية، وعلى الطبيعة المستقرة للأشياء وللعلاقات من ناحية أخرى.

وفى مواجهة هذا اليقين القار الوداع عند مسكوبه، نجد تساؤلات أبى حيان التى، وإن جاء أغلبها فى الكتاب فى فقرة أو فقرتين، وقد يمتد بعضها - وهو النادر - إلى صفحة أو صفحتين، هى تساؤلات إشكالية متشككة، تستهدف الكشف عن الخبيثات والدقائق والأسباب المتوارية والأدلة المتراخية والغرائب والمفارقات المرفقة بين المفردات والمفاهيم والأوضاع والقسم وأشكال السلوك، والحالات المتنوعة المتناقضة للنفس الإنسانية وللطبيعة. إنه بتساؤلاته يقلل المستقر، ويفضح العادى المألوف المسلم به، ويكشف عما وراء ذلك من التباس وتداخل بين الدلالات المختلفة فى الخبرة الإنسانية الحية. وهكذا، نجد سؤال أبى حيان هو فى أغلب سؤال عن الإنسان فى مختلف حالاته وتعبيراته. وهو دائماً سؤال إشكالى ملتبس. ولهذا، نراه يقول فى سؤاله عن ملتبس الإنسان فى هذا العالم:

مسكويه العقلى رده على سؤال أبى حيان حول اختلاف الفقهاء بقوله:

«إن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان وبحسب العادة، وعلى قدر مصالح الناس. لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعى، وربما كانت المصلحة اليوم فى شئ، وغداً فى شئ آخر» [سؤال ١٥٣].

على أن الاختلاف الذى أشرنا إليه بين السؤال الإشكالى المتلبس عن الإنسان عند أبى حيان وإجابة الطبيعة القارة اليقينية عند مسكويه، يقضى بنا إلى تساؤل آخر، وهو أقرب إلى الفرض المغامر وإن يكن له بعض أساليده.

والتساؤل يتعلق بدلالة هذه الأسئلة التى يوجهها أبو حيان إلى مسكويه. ففى تقديرى أن اختيار أبى حيان مسألة مسكويه لم يكن اعتباطاً، بل كان مقصوداً - فيما أرى - لفضح عجز مسكويه الفكرى، بل أكاد أقول: والاستغفاف والسخرية به. لقد كان مسكويه خازناً للكتب فى خزنة عضد الدولة، على حين أن أبى حيان كان - على علمه الغزير العميق - مجرد ناسخ ساخط متأفف على ما يوركل إليه من نسخ لمقالات صاحب ابن عباد نظير طعامه وسكنه. ويبدو أن أبى حيان لم يكن كبير احترام لمسكويه. ففى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذى فيما يبدو قد حرره قبل (الهوامل والشوامل) يقول عن مسكويه: «إنه فقير بين أغنياء وهى بين أبناء»، بل يشير إلى قول ابن سينا عنه إنه كان «حسير الفهم». وفى المقابلة «السابعة» من كتاب (المقالات) (٣) يكرر أبو حيان السؤال نفسه الذى سبق أن وجهه إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل) [سؤال ٢] حول سبب الذى «لا ينكم البقعة» ويطلب من أستاذه أبى سليمان السجستانى الرد عليه، مما يوحى بعدم اقتناعه بإجابة مسكويه عليه.

لهذا، أكاد أقول إن كتاب (الهوامل والشوامل) هو محاولة مبنية على الهدف نفسه الذى حرر به أبو عثمان الجاحظ كتابه (الترجيع والتدوير)، وإن اختلف جزئياً عنه من حيث بنيت. فنحن نعرف مدى تعلق أبى حيان بالجاحظ، هذا التعلق الذى جعله يكتب كتاباً عنه لا يزال مفقوداً هو

«أوسع من هذا الفضاء» حديث الإنسان. فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» [سؤال ٦٨].

على حين أننا نجد فى إجابات مسكويه إجابات عن الطبيعة المستقرة فى الأشياء بحسب نسق نظرى نهائى مغلق.

ولهذا، فإذا كان الجديد فى كتاب (الهوامل والشوامل) هو السؤال الإشكالى المتلبس عن الإنسان، فالكتاب من حيث الدلالة والقيمة والجدة هو كتابه، أى كتاب أبى حيان وليس كتاب مسكويه.

ولقد أحسن محمد أركون فى تمييزه بين أسئلة «الهوامل» وإجابات «الشوامل» فى دراسة قديمة، إلا أنه انتهى إلى:

«أن الاختلاف بين أبى حيان ومسكويه يكمن فى أن خطاب الأول هو خطاب ضمير مقهور بشكل مجحف يحتج به على بطلان أى معرفة بل حكمة لا تصاحبها ثمرات عملية، فى حين يؤكد خطاب مسكويه، بجلاء، أن السلامة الأبدية للحكمة من الطبيعى أن يخونها سلوك البشر وبشورها» (٢).

وفى تقديرى أن الاختلاف بينهما أعمق من هذه الصورة التى يطررها محمد أركون. فهو اختلاف كامل بين تجاوز السائد المستقر بأسئلة متعمدة ملتبسة تتطلع إلى رؤية جديدة تكاد تخملها، عند أبى حيان، وبين رؤية مستعارة قارة مغلفة على يقين مدرسى عند مسكويه. على أنى، حرصاً على الدقة والموضوعية والإنصاف، أقول إنه رغم الطابع اليقينى المطلق لإجابات مسكويه التى تكاد تغلق كل دوائر الأسئلة، فإن مسكويه يكشف فى متن أجوبته عن رؤية إنسانية متفتحة متحضرة، تتسم بالمقلانية والتسامح واحترام الاختلاف والتنوع، وتحرص على حق الاجتهاد وضروره. وهى فى تقديرى رؤية القرن الرابع الهجرى فى عهد البويهيين.

ولعل الطابع الشيعى للسلطة البويهية كان من أسباب هذا التفتح العقلانى والتسامح الفكرى، دعماً لمشروعيتها، فضلاً عن أسباب موضوعية أخرى. ولعل من أبرز الأمثلة على تفتح

كتاب (تقريظ الجاحظ). وفي (الهوامل والشوامل) يتهم مسكويه أبا حيان بأنه يهدف الشك في حديثه عن الأجناس لأن الجاحظ لا يعتقد بهم!

وكتاب (التربيع والتدوير) هو طلفات متداخلة متلاحقة من الأسئلة الموجهة إلى أحمد بن عبد الوهاب بهدف معاينة وتمجيذه وإثبات جهله والسخرية به، ورواه الكتاب قصة لا مجال لها هنا.

وهناك، بغير شك، أكثر من فارق بين بنية (التربيع والتدوير) وبنية (الهوامل والشوامل). فكتاب الجاحظ يقتصر على توجيه الأسئلة المفترضة دون إجاباتها، فضلاً عن طابع السخرية السوداء والفكاهة المرة التي تغلب على هذه الأسئلة. على حين أن كتاب أبي حيان يجمع بين السؤال والإجابة ويتسم بالوقار. إلا أن هناك بعض التماثل بين الكتابين من حيث بعض الأسئلة المشتركة في كليهما، بل نجد في (الهوامل والشوامل) ثلاثة أسئلة كاملة ينقلها أبو حيان من (التربيع والتدوير) طلباً للإجابة عنها؛ إذ لا إجابة عنها في كتاب الجاحظ. هذا فضلاً عن التشابه في كثير من الأحيان بين الكتابين من حيث طريقة توجيه السؤال، واستئصال الأسئلة من بعضها، إلى جانب المستوى البلاغي الرفيع للكتابة رغم الخصوصية الأسلوبية لكل منهما.

وفي تقديرى، أن مسكويه أدرك هدف المعالجة ومحاولة التمييز والاستخفاف في أسئلة أبي حيان، خاصة في تسرع أبي حيان في الإجابة أحياناً دون أن ينتظر إجابة مسكويه. ولهذا، نراه يتهم أبا حيان مرة بأن أسئلته تذهب مذهب الخطابة ولا تذهب مذهب المنطق [سؤال ٨٦]، وبأنه يخلط بين المسائل الشريفة الصعبة والأخرى السهلة، وأن به عارضاً من العجب وسانحاً من الفتنة، بل يقول لأبي حيان، وإنك والله تأثم في أمرنا وتقبح فينا. وإذا صح هذا، تصبح العلاقة بين (الهوامل والشوامل) في الكتاب علاقة صراع فكري بين أبي حيان ومسكويه، أكثر منها حواراً يستهدف المعرفة واستجلاء الحقيقة أو الوصول إلى إجابة يتفق عليها الطرفان.

ولعل هذا ينقلنا إلى قلب تساؤلات أبي حيان نفسها في «هوامل».

ونلاحظ، أولاً، أن هذا الكتاب هو الكتاب الوحيد - في حدود معرفتى - الذى يحتكر فيه أبو حيان السؤال. ففى أغلب كتبه الأخرى نجد العلماء والمفكرين والأدباء الآخرين هم الذين يسألون، ونجد بالطبع لأبي حيان فى (الإمتاع والمؤانسة) وفى (المقاسبات) تداخلات مع الحاضرين من الأدباء والعلماء بسؤال بين الحين والآخر بوجهه - بوجه خاص - إلى أستاذه سليمان السجستاني المنطقى. ولكنه فى الأغلب يعرض ويخلص ويصوغ بأسلوبه البلاغى الرفيع أفكار الآخرين. أما «الهوامل» فهى أسئلته وحده. ولعل هذا يساعدنا فى الحقيقة - على تحديد معالم العالم الخاص لفكر أبى حيان، وبخاصة فى مرحلة (المقاسبات).

وأسئلة أبى حيان - كما أشرنا من قبل - لا تشكل نسقاً نظرياً محدداً فى ظاهرها على الأقل، وإن كان من الممكن أن نستخلص هذا النسق النظرى فى تطوره عبر أعماله جميعاً. على أنه لا سبيل - فى تقديرى - إلى القول، كما يقول بعض الباحثين، بأن هذه التساؤلات فى (الهوامل) تعبر عن البحث عن الوحدة بين الكثرة، أو التوازن والتعادل بين المتضاد والمتناقض. وإنما الأمر على خلاف ذلك. فالطابع الأغلب لتساؤلات (الهوامل) رغم تنوع موضوعاتها، هو محاولة تحديد دقائق الفروق ورهائف الالتباسات والازدواجيات والمفارقات والتفاوتات وراء المتشابهات الظاهرة والظواهر العادة أو الإحالات والظواهرى العابرة. وهى محاولة تمند إلى كل شئ من مفردات اللغة، إلى مفاهيم الفلسفة، إلى أشكال السلوك النفسى أو الأخلاقى أو العملى أو الفكرى أو العقائدى.

فهو فى اللغة مثلاً يتساءل عن الفرق بين سكت وصمت وبين المجلة والسرعة وبين سر وفرح، وبين المستبهم والمستغلق (والسؤال حول هاتين الكلمتين يجده فى «التربيع والتدوير»)، ولم تذكر العرب القمر وتوالت الشمس.

وفى السلوك الإنسانى يتساءل: لماذا يتنادى الناس إلى الزهد مع شدة الحرص والطلب وإفراط الشرب والمأكول. وما الذى يحرك الزنديق والذهرى على الخير وإثارة الجميل.

أو يسأل أسئلة إجازية حول عمر الإنسان:

ولماذا لا يرجع الإنسان بعد ما شاخ وعرف
كهلاً ثم شاباً ثم غلاماً ثم صبياً ثم طفلاً؟

وهو في إجاباته التي تمتد إليها أحياناً أسئلته، والتي
تسبق إجابة مسكو به مما يثير غضبه، يكون أقرب إلى التساؤل
منه إلى الإجابة، مما يضاعف من المفارقة والالتباس أكثر مما
يحقق استقراراً معرفياً، مثل سؤاله مسكو به عن العلم الذي
يسارع هو نفسه إلى تأكيد أنه:

«بهر فائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله
أكثر من معلومه وظنه أكثر من يقينه... إلخ».

ولهذا، فإن الطابع العام لسؤال «الهوامل» هو - كما
ذكرنا - طابع الالتباس والإشكال، وكشف الدقائق
والمفارقات في غيبقات الأشياء والمفاهيم والنفس والسلوك
الإنساني والظواهر الحياتية والطبيعية، وهي لا تقف عند
حدود القضايا أو الظواهر الكبرى، بل تخفل - وربما أساساً -
بالأشياء المادية والمعبرة. ولهذا، فهي في تقديرى أسئلة لا
تتطلع إلى إجابات، خاصة من مسكو به، بقدر ما تعبر ضمناً
عن رؤية إشكالية تساؤلية للعالم الإنساني والطبيعي، يمتلئ
نسيجها بالمتناقضات والالتباسات والازدواجيات. وتنعكس هذه
الرؤية الملتبسة الإشكالية التساؤلية على البنية اللغوية والبلاغية
التي لا تكاد تتحرك بسؤال أو بإجابة في إطار «الهوامل»
فحسب، بل في كتبه عامة، إلا بشذائبات وازدواجيات
ومفارقات ملتبسة كذلك.

على أن أسئلة أبي حيان في «هوامله»، على تنوعها
وعمقها، ليست في تقديرى أسئلة العصر الأساسية الذي
كان يعيش فيه كما يقول بعض الدارسين، بل هي - كما
أزعم - أسئلة ثقافية معرفية فلسفية مفارقة. إنها أسئلة مجتمع
معين من المفكرين والعلماء والمثقفين. حقاً، إن أسئلة الثقافة
والمعرفة مهما كانت مفارقة تغلظ مرتبطة بمصرها بمستوى أو
بآخر.

ولكن هناك فرقاً بين الأسئلة الثقافية المعرفية التي تسعى
إلى التعريف والتحديد والتدقيق وإبراز الفروق بين المفردات

وهو في المقيدة يتساءل عن العلاقة المتناقضة بين
تقليد الإلهي وهجز القدرة الإنسانية، وعن الجبر
والاختيار، ثم عن الله، هل هو شيء يلصق بالاعتقاد...؟ إلى
غير تساؤلاته الإشكالية.

وفي المسائل المعرفية، يتساءل عن أوائل الأشياء والمفاهيم
ودقائق الفروق بينها؛ لماذا لم تكن الأشياء على وجه واحد،
لماذا يحتاج الإنسان إلى تعلم العلم ولا يحتاج إلى تعلم
الجهل. وما العلم، وما العلة، والمعلول. وما الزمان وما المكان؟
وما الفرق بين الوقت والزمن والدمر، وما المعدم؟

ولهذا، نجد أغلب أسئلته هي أسئلة بما أو لماذا، لا أسئلة
بكيف أو لأي غاية؛ ذلك أنها في أغلبها أسئلة ماهية لا
أسئلة وجود.

وقد نجد في بعض الأسئلة ما يكاد يشف عن همومه
الشخصية، مثل هذا السؤال الذي يقول عنه إنه «ملكة
المسائل»، وهو «ما سر حرمان الفاضل وإدراك الناقص». ولم
كان من الأسهل اتخاذ الأعداء على اتخاذ صديق»، «ولماذا
صار الحظر يشغل على الإنسان». ولعل ما يرتبط بهمومه
الشخصية كذلك سؤال الانتحار أو الموت الذي تجده متكرراً
في أربعة أسئلة وإن اختلفت دلالتها:

«ما سبب الجزع من الموت وما الاسترسال إلى
الموت»، «وما سبب قتل الإنسان لنفسه عند
إخفاق توالي عليه»، «لم يسهل الموت على
المعذب مع علمه بأن المدم لا حياة معه».

وقد يسأل عن أسئلة عادية أو عارضة مثل:

«ما العلاقة بين الطرب وتحريك الرأس، ولم صاحب
الهم ومن غلب عليه الفكر في ملم يولع بحس
لحيته وربما نكت الأرض».

وقد يسأل أسئلة عن أمور طبيعية مثل:

«ما الحكمة في كون الجبال»، «ولم صار ماء
البحر ملحاً»، «ولماذا لا يجمى الثلج في
الصيف».

والمفاهيم ومختلف حالات النفس والطبيعة، والتي يغلب عليها الطابع الإستمولوجي، وبين الأسئلة التي تفض أسرار الواقع المحيط وتواجهه. حقاً، كما ذكرنا، إن من يرفع سؤال الحظر الذي يثقل على الإنسان، فإنه يناقش قضية السلطة والقمع، وعندما يسأل عن حرمان الفاضل وإدراك الناقص فهو يشير إلى فساد القيم السائدة. ولعل أسئلة الموت التي أشرنا إلى بعضها، تشير ضمناً إلى تدنى الأوضاع وسوء حال الناس... إلى غير ذلك. إلا أن واقع العصر في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي كان زاخراً بأحداث جسام، من انقسام وتفكك ومجاعات وانهيارات وتمرد وثورات شعبية كما ذكرنا في البداية. ولقد مرّ أبا حيان شيء من هذه التمردات والثورات عندما هاجم العيارون بيته كما ذكر في (الإمتاع والمؤانسة) ونهبوا ذهبه وأثاثه وأفضوا إلى موت جاريته خوفاً. كان أبو حيان يعاني هذا الواقع ويرفض ما فيه من فساد واستغلال وظلم وفوضى، ويتمرد عليه ويسبّه ويسب أصحابه والمستفيدين منه بأقذع الشتائم. على أنه كان كذلك يحتقر العامة الذين كانوا يعانون مثل معاناته. وكانت حال أبا حيان ومأساته، وأزمته، نتيجة لهذه الأوضاع، ولكنه لم يكن يعيها وعياً موضوعياً. ولعل هذا هو ما كان يضايف من معاناته وأزمته وغرته عن عصره. كان يرتفع بأسفله عن واقع عصره إلى الإشكال المعرفي الفلسفي الذي كان صدى بغير شك للواقع الموضوعي السائد، ولكنه لا يعبر عنه أو عن وعي به. ولأضرب مثلاً للتوضيح، يحكي في المسألة السابعة والخمسين في (الهوامل والشوامل) عن رجل كان يحتار جسر بغداد وقد أحاطت به شرطة تسوقه إلى السجن، فما لبث أن أبصر موسى في دكان مزين، فاخطفه وأمره على حلقومه، فإذا به يخور في دمه وقد فارق الحياة. في مواجهة هذا الحدث يطرح أبو حيان السؤال التالي: من قتل هذا الإنسان؟ ويجيب: إذا قلنا إنه قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول. فإن كان أحدهما غير الآخر، فكيف تواصل مع هذا الانفصال، وإذا كان هذا ذاك، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال؟ لست أستخف من الطرافة الفلسفية للسؤال، وإن كنت أضع حدوده وأحدد دلالاته. فوراء هذا الرجل المقتول القاتل، قتلة آخرون ومقتولون

آخرون، بل عصر بأكمله تنفر أوضاعه كل يوم مثل هذا الحادث، وربما على مستوى أوسع وأبشع. ولكن أبا حيان الذي يعاني من عصره كما يعانيه هذا القاتل المقتول، وإن يكن في صورة مختلفة، يرتفع بأسفله الفلسفية المعرفية فوق العصر، وهذه الأسئلة هي صدى للعصر وتمرة من ثماره، وإن تكن غير واضحة به. وكان هناك في العصر نفسه، وربما في السنوات نفسها أو حولها من عاشوا في هذا العصر، أو من عاشوا مثل أبا حيان، وكانوا على وعي كبير بعصرهم. لعل أكتفى بذكر أبي العلاء المعري وأبن سينا، والقاضي عبد الجبار المعتزلي العقلاني والمنبئ والشريف الرضي وحركة القرامطة وحركة «إخوان الصفا» التي كان لأبي حيان فضل التنبيه إليهم مع اختلافه معهم، فضلاً عن مدرسة أبي سليمان المنطقي السجستاني أستاذ أبا حيان، وهو تلميذ مدرسة الفارابي صاحب كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) وكتاب (السياسة المدنية)!

لست أنتقد أبا حيان على أسفله الثقافية الفلسفية، وإنما أشخص طبيعة سؤاله الإشكالي المضارقي، الذي كان من الطبيعي - في تقديري - أن يفضي به إلى الإجابة الكلية البقينية، أقصد الإجابة «الشومالية الصوفية» في كتابه الأخير (الإشارات الإلهية). إلا أنها، لحسن الحظ، لم تكن «شومالية» تماماً، بل فيها اليقين المطلق من كل جانب، بل ظلت «هوامليتها» باقية في قلب «شومليتها». ظلت الثنائيات والمفارقات والتناقضات المتأزمة في قلبها، تتمرد على بقينها وتواصل سؤالها المتمرد على المطلق، حتى وإن كان هذا المطلق هو حضن الله. يقول أبو حيان في بعض مناجاته في الإشارات:

«اللهم إنك إن طردتنا عن بابك بأجراسنا التي هتكنا بها سر حرمانك، وإن قبلتنا على هتاتنا، فبكرمك الذي لم نزل نتوقعه منك. وإن لم تطردنا ولم تقبلنا، استهانة بنا، وازدراء لنا، وقبحنا وجوهنا وأطلقنا ألسنتنا»^(١).

وهكذا، نجد أبا حيان ينتقل من غربة السؤال عن العصر في كتابه (الهوامل) إلى سؤال الغربة عن كل شيء في

باسم التشظى والتجزؤ والفردية المطلقة. وهناك من يسعى إلى
تجسير العلاقة بين المشفقين والسلطة لمصلحة السلطة
ولمصلحتهم لا لمصلحة الثقافة والناس.

وهكذا، لا يزال إنسان عصرنا المأزوم المقهور المغترب يبحث
عن سؤاله، سؤال عصره الذى يخرج به ويخرج به عصره من
أزمته.

ولعل درس أبى حيان التوحيدى، بتمبيره الأدبى البليغ
المبغى عن أزمته الذاتية، أن يكون درساً لنا فى مسيرة
البحث عن السؤال الذاتى والموضوعى لعصرنا.
ونحية للذكرى المثيرة الملهمة لأبى حيان التوحيدى.

«إشارات الإلهية»، أو بتمبير آخر، من سؤال المعرفة المفارقة إلى
أزمة السؤال، التى أفضت به إلى أن يحرق أسئلته وإجاباته
جميعها، أقصد كتبه، فى أواخر أيامه.

وإذا كنا قد أشرنا فى بداية هذه الكلمة إلى التماثل بين
أواخر القرن العاشر الميلادى وأواخر القرن العشرين، فاعتقادی
أننا نعيش كذلك أزمة السؤال فى تجلياته المختلفة.

ففى عصرنا، هناك من يحيلون «هوامل» الأسئلة الحارقة
لمعصرنا إلى «سوامل» أصولية نهائية جامدة. وهناك من
يطلقون الأسئلة «الهوامل» ترعى عشب الفراغ المستع
الجميل تجنباً لإجابات تلونه وتلونها، وهناك من يفككون
أبنية الأسئلة والإجابات الكلية رفضاً لكل الكليات والأنساق،

الهوامش

- (١) أبو حيان التوحيدى، الهوامل والفوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صبر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٥١.
Arkoun M. L'Humanisme Arabe Au IVe \ Xe siècle d'après le Kitab al Hawamel wal vawamel. studia islamica, Laac. V page 78. (٢)
année 1961.

- (٣) أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق: حسن السبى، طبعة أولى ١٩٢٩.
(٤) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق: وفاد القاضى، دار الثقافة - بيروت ١٩٨٢ ص ٢٦.



فلسفة السؤال

والتساؤل

عند أبي حيان التوحيدي

حامد طاهر*

السؤال رغبة في العلم، أما التساؤل فهو أسلوب في التعليم. ولا يكاد يوجد مفكر عربي وصلتنا مؤلفاته مملوءة بالأسئلة والتساؤلات مثل أبي حيان التوحيدي. صحيح أن الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) وضع كتابه (الرهابة) في صورة سؤال منه وإجابة من شيخه المجهول^(١)، وصحيح أيضاً أن الحكم الترمذي (ت ٢٨٥ هـ) قد طرح، دون إجابة، (١٥٥) سؤالاً حول موضوع الولاية، وظلت أسئلته مطروحة على الجميع إلى أن أجاب عنها محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) في موسوعته الكبرى (الفتوحات المكية)..^(٢) لكننا مع التوحيدي نلتقي بنزعة غالبية في طرح الأسئلة، وإثارة التساؤلات، بل بغنى متكامل يمكن أن نطلق عليه «فن السؤال والتساؤل».. ومن المقرر أن لكل فن أصولاً وقواعد، كما أن له غاية وأهدافاً، وهو دائماً مرتبط بفلسفة عامة يصدر عنها، ويحرك في إطارها.

وإذا كان السؤال يعبر عن استفساهم مباشر بطرحه التوحيدي على أحد أساتذته أو زملائه ليتلقى منه إجابة

* عميد كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

محددة، كما فعل مع مسكو به (٤٢١ هـ)، فإن التساؤل يتم طرحه على النفس، أو كما فعل التوحيدي على أحد أساتذته الذين لا يمكننا أن نتأكد تماماً من أنهم قد أجابوه عنه، أو حتى نتأكد من أنه قد طرح عليهم أساساً تلك الأسئلة، كما فعل مع السجستاني (ت حوالي ٣٨٠ هـ)^(٣).

وأنا أسبل إلى الشك في أن التوحيدي قد سأل السجستاني بالفعل كل هذه الأسئلة، كما أشك في أن السجستاني قد أجابه عنها بتلك الصورة. وأذهب إلى أن كلا من الأسئلة والإجابات، معاً، هي من صنع التوحيدي. ومن أقوى الأدلة على ذلك ما نجده من نضج في الأسئلة، يتجاوز مستوى التلميذ الذي يسأل لكي يعرف، بل إنها أقرب إلى أسئلة الصحفي المتخضم الذي يكون على دراية تامة بالموضوع، ثم يختار شخصية مشهورة لكي يجعلها تنطق بما يريد^(٤). كذلك، فإن الملاحظة الدقيقة للغة السؤال والإجابة تكشف عن نقاط تشابه كثيرة، تؤكد كلها أنها من صنع شخص واحد (وأنا هنا أدعو إلى إجراء دراسة أسلوبية تهدف

الصدمة الضرورية في بيئة ثقافية تسبب عليها المقولات الجامدة، والخطاب القاطع الوحيد.

إن الثقافة، عندما تزدهر في مجتمع ما، قد تتحول، في لحظة معينة، وبفعل عوامل محددة، إلى حالة من الاستقرار الذي يكرس الثبات والتقليد، والنمطية. وهنا، لابد من أن تجدد الثقافة نفسها بظهور بعض المفكرين الذين يلتحقون في هذا الجدار السميك ثقباً، أو يلحقون في تلك البحيرة الراكدة بحجر. وفي هذه الحالة، يعتبر كل من السؤال والتساؤل مدخلاً ضرورياً لتحريك السكون، ودفع الواقفين إلى مواصلة المسير، وإفلاق راحة الواقفين.

لقد دارت أسئلة التوحيدى وتساؤلاته حول النفس البشرية، وأسرار الوجود، وخفايا اللغة، كما لمست أخلاق الناس، وتعرضت لمناهج التفكير، وتناولت علاقة الفلسفة بالدين، وصلة الأصول بالوفاة، أو الهلى بالعالمى. وفي هذا الإطار، قد لا تكون الإجابات مهمة بالقدر نفسه الذى ينبغى أن تكون عليه الأسئلة والتساؤلات؛ وذلك لسبب بسيط هو أن الإجابات تختلف في قوتها وضعفها، وتتفاوت في صحتها واستمرارها، ولكن الأسئلة والتساؤلات تظل محتفظة بقيمتها، خاصة عندما تدور حول القضايا الرئيسية المتصلة بالإنسان، والكون والمصير.

لقد اشتهر التوحيدى بما سبق أن أطلقه عليه باقوت في (معجم الأدباء) بأنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، وتنازع الدارسون في مجالى الأدب والفلسفة. والواقع أن التوحيدى يمثل في الثقافة العربية نموذجاً يوجد أمثاله في الثقافات الأجنبية. وقد حاول الباحث الموسوعى الكبير عبدالرحمن بدوى أن يقيم علاقة تشابه بين التوحيدى وكافكا في مجال التشاؤم، والنزعة العدمية (٨)، ولكننى اختلف معه في ذلك، فالتوحيدى يدور في إطار، بينما كافكا متحدر من أى إطار، والتوحيدى مؤمن بحيره الشك أحياناً، ولكن قلب كافكا فارغ من الإيمان. وأخيراً، فإن التوحيدى يركز على مجموعة من المبادئ الأخلاقية والاجتماعية في حين أن كافكا يسعى إلى هدمها من الأساس.

إلى استخراج البصمة اللغوية للتوحيدى، ومقارنتها بأساليب الشخصيات التى أورد لها أقوالاً في مؤلفاته).

المعروف أن السؤال يطرحه الإنسان على ذوى الخبرة والمعرفة لهجيوبه عنه، وأن التساؤل هو السؤال الذى يطرحه الإنسان على نفسه، إما مندهشاً أو متحيراً أو أحياناً متهمكماً. وقد استخدم التوحيدى الأسلوبين معا. أما السؤال فكان مع فيلسوف الأخلاق مسكويه^(٣). ومسكويه مؤلف معروف ومشهور، وآراؤه مبسطة في كتبه التى وصلنا بعضها. وأما التساؤل فقد استخدمه التوحيدى باسم السجستاني^(٤)، وكان من هؤلاء المشفقين الكبار، الذين يميلون إلى إشاعة التنوير عن طريق الجلسات والمنتديات، أكثر مما يركزون على تأليف الكتب والرسائل، وربما كانوا أكثر علماً وثقافة من المؤلفين المحترفين^(٥).

ويبدو لى أن التوحيدى قد استغل اسم هذه الشخصية الثقافية الكبيرة ليقدّم من خلالها تصورات وآراءه ووجهات نظره، في شتى قضايا المعرفة والثقافة في عصره، إلى جانب أخلاقيات المجتمع وسلوكياته. وذلك مثلما فعل أفلاطون عندما قدم آراءه ونظرياته من خلال أستاذه سقراط. وهكذا، فإن أسئلة التوحيدى - التى طرحها بصفة خاصة على السجستاني - ليست أكثر من تساؤلات، أى أسئلة مطروحة على النفس، استخدم فيها اسم السجستاني، كما استخدم أفلاطون في محاوراته اسم سقراط^(٦).

لماذا يلجأ المفكر إلى أسلوب السؤال والتساؤل؟ هناك أسباب عدة، يمكن أن تكون كلها أو بعضها وراء ذلك. فهناك أولاً حساسية الدهشة المفرطة لدى بعض المفكرين الذين يقفون من الكون والأحداث والبشر موقف الاستغراب أو الإعجاب، أو محاولة الوصول إلى حقائق الأشياء، وحلها العميقة^(٧). وهناك ثانياً، الشعور بالخشية من مواجهة الجور السائد في المجتمع ببعض الآراء التى تخالفه، أو تصدمه، وبالتالي تثير الغضب على صاحبها. وهناك ثالثاً، الرغبة في تعليم الآخرين، والأخذ بأيديهم من حالة الجهل واللامبالاة، إلى حالة المعرفة والاهتمام، ثم هناك أخيراً، محاولة إحداث

وفي حدود معرفتي بالثقافة الفرنسية، أقول باطمئنان إن دور التوحيدى فى الثقافة العربية يتشابه إلى حد كبير مع دور ميشيل دى مونتاني Montagne فى الثقافة الفرنسية^(٩)، وهو الدور الذى يتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه «إعادة النظر» فى كل ما يحيط بالإنسان، مع الفوص فى أعماقه للبحث عن أصل الوجود، وأسرار الكون، وخام الحياة.

ومن الواضح أن «إعادة النظر» تتطلب عينا تتوقف أمام المألوف على أنه غريب، وأمام العادى على أنه نادر ومدهش، كما أنها ليست عينا بطيئة الحدقة، تنظر فى اتجاه واحد، بل هى عين واسعة الرؤية تنتقل بين العديد من الأشياء، وبسرعة كبيرة، وأحيانا خاطفة.

كيف يمكن للمثقف الجاد أن يعيد النظر فيما حوله؟
بوسائل متعددة، من أكثرها فعالية استخدام طريقة السؤال والتساؤل، التى كان يتقنها التوحيدى، موظفا طاقته الأدبية فى حسن الصياغة، وتشقيق الكلام، وحشد المفردات التى نستلئ بها لغة غنية مثل اللغة العربية. يقول التوحيدى: «يا هذا! قد صرفت لك القول فى فنون من العبارة، على ضروب من الإشارة»^(١٠). وعدم التنبيه لذلك هو الذى أدى بكثير من الباحثين إلى تصنيف التوحيدى فى مجال الأدب، مع أنه لا يستخدم الأدب وأدواته المتشاحة فى عصره إلا بوصفهما وسيلة للتعبير عن أفكاره الفلسفية، أو بمصطلح أدق: نزعتة الفكرية والأخلاقية.

لقد كان التوحيدى، دون شك، يملك نفساً متطلعة إلى المعرفة، وروحاً موسوعية تهدف إلى الإلمام بكل شئ، ولعل هذا هو السبب الذى جعله ينفر - فى مطلع حياته - من العزلة التى هى طابع المفكرين المتألمين، ويسعى بكل نشاط إلى المشاركة فيما يمكن أن نطلق عليه «الصالونات الأدبية» التى ازدهرت فى حاصصة الخلافة، خلال القرن الرابع الهجرى^(١١)، وميزة هذه الصالونات أنك تلتقى فيها بالثقافة الحية، والأفكار التى تشغل الناس فى حياتهم اليومية. لكنها، من ناحية أخرى، تضم إلى جانب رجال الفكر الرفيع: أدهاء العلم، والمثقفين بالمعرفة، وأصحاب المنصب والشروة الذين يرغبون فى استكمال وجاهتهم الاجتماعية

برعاية الفنون والآداب. وهنا، يجد المثقف الجاد نفسه فى مأزق حقيقى. فإما أن يجارى الزيف، والنفاق، والمظهرية، وإما أن ينسحب من المهدان تاركاً كل شئ. وهذا ما فعله التوحيدى فى آخر حياته.

لقد قيل إنه قد انتهى من رحلة الرغبة العارمة فى المعرفة، والشك والحيرة، والسؤال والتساؤل، بالنسبة أو مستسلماً. والدليل على ذلك ما نقرأه فى آخر مؤلفاته «الإشارات الإلهية»^(١٢) الذى هو عبارة عن أطول مناجاة بشرية لله تعالى فى اللغة العربية، وربما فى سائر اللغات الأخرى. وفيه يقول:

«إذا ضللت عن حكمة الله فقف عند قدرته، فإنه إن فاتك من حكمته ما يشفيك، فلن يفوتك من قدرته ما يكفيك»^(١٣).

ويقول أيضاً:

«وبك! كيف تحكم - لم على خالق لم؟ أم كيف تخرج بالحجة على مظهر الحجة؟ أم كيف تدل بالعقل على منشئ العقل؟ أم كيف تباهى بالعلم واهب العلم؟»^(١٤)

لكننا، هنا، ينبغي أن ننبه إلى أمر مهم وهو أن حالة الاستسلام عن إدراك الحقيقة، أو إجابة الأسئلة والتساؤلات التى تظهر بوضوح تام عند التوحيدى فى آخر مؤلفاته، لا يصح تعميمها على «المعرفة الإنسانية» بكل فروعها. فهو يقول بصراحة:

«إن الله وهب لك هذه الأحساس (جمع حس) بمعنى حاسة) لتعتبر بها فيما ترى، وتسمع، وتدق، وتشم، وتلمس»^(١٥).

وإذن، فالمقصود من الاستسلام هو المعجز البشرى عن الإحاطة بأبعاد القدرة الإلهية فى سموها وتعاليتها. يقول التوحيدى: «من توجه إلى الله استسلم»^(١٦)، وهذا ما تجده عند كبار فلاسفة الصوفية على مر العصور.

- ١ - ما وجه الحكمة فى آلام الأطفال، ومن لا عقل له من الحيوان؟
- ٢ - ما علة كثرة غم من كان أحقل، وقلة غم من كان أجهل فى الأفراد والأجناس؟
- ٣ - لم كلما شاب البدن شبَّ الأمل؟ وهل اشتمل الأمل على مصالح العالم؟ وإن كان مشتملاً فلم تواسى الناس بقصر الأمل، وقطع الأمانى؟
- ٤ - لم اشد عشق الإنسان لهذا العالم حتى لصق به، وآثره، وكدح فيه، مع ما يرى من صروفه ونكباته وزواله بأهله؟
- ٥ - لم كان فرح الإنسان بنيل ما لم يحسبه ويتوقه أكثر من فرحه بدرك ما طلب، ولحق ما زاول؟
- ٦ - لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وريض؟
- ثم إن هناك مجموعة من الأسئلة، تتجه إلى تفسير الظواهر والتغيرات الطبيعية، وتستدعى بالتالى نوعاً من المعرفة التجريبية وحققاً عليها. ومن ذلك:
- ١ - ما الحكمة من وجود الجبال؟
- ٢ - لم صار البحر فى جانب من الأرض؟
- ٣ - لم صارت مياه البحر ملحة؟
- ٤ - لم كان صوت الرعد إلى أذناننا أبطأ، وأبعد من رؤية البرق إلى أبصارنا؟
- ٥ - على ماذا يدل انتصاب قامة الإنسان من بين هذا الحيوان؟

وأخيراً، هناك مجموعة من الأسئلة نشهر - بصورة غير مباشرة - إلى نقد اجتماعى، وتميز بذاتها عن موقف أى حيوان نفسه من بعض الظواهر والمفارقات التى تحدث فى المجتمع، وتنتشر فى الحياة الثقافية. ومن ذلك:

لإذا انتقلنا بعد ذلك إلى دراسة أولية لأسئلة التوحيدى، وجدنا أهم مؤلفاته فى هذا الصدد، وهو كتاب الهوامل والشوامل^(١٧) الذى طرح فيه (١٧٥) سؤالاً على مسكوبه. وأول ما نلاحظه على تلك الأسئلة هو مدى التنوع لشديد فيها بينها. فهى تدور حول الإلهيات والطبيعيات والإنسانيات، وتلك هى الدوائر الثلاث، التى إذا أضيف إليها دائرة الرياضيات، تمثلت أماننا الموسوعة الفلسفية فى إطارها الكلاسيكى، التى وصلت إلينا من الإغريق.

وكما تختلف أسئلة التوحيدى فى مجالاتها السابقة، فإنها تتراوح بين البساطة والعمق. فهناك الأسئلة السهلة التى يمكن أن يشغل بها عامة الناس، وإذا سمعها أى إنسان تطلع إلى معرفة الإجابة عنها، (بل من الممكن جداً أن تستغلها حالياً أية مجلة معاصرة لتجذب بإثارتها القراء)، ومن ذلك مثلاً:

- ١ - لماذا تواسى الناس بكتمان الأسرار، ومخرجوا من إفشائها، ومع ذلك لم تنكتم؟
- ٢ - ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟
- ٣ - لم قبح الثناء فى الوجه، وحسن فى المخيب؟
- ٤ - لم صار بعض الناس إذا سئل عن عمره نقص فى الخبر، وآخر يزد على عمره؟
- ٥ - لم صار البنيان إذا لم يسكنه الناس تدهى عن قرب، وما هكذا هو إذا سكن واختلف فيه؟
- ٦ - لم صارت غير المرأة على الرجل أشد من غير الرجل على المرأة؟

والى جانب أمثال هذه الأسئلة البسيطة، أو التى تبدو كذلك، نلتقى بأسئلة أخرى تودى مباشرة إلى ما نطلق عليه «الفلسف» أى تأمل أحداث الحياة من منظور فكرى يسعى إلى الفهم، ومحاولة لإزالة الغموض أو التناقض عن المعنى الكلى للحياة والكون. ومن ذلك:

١ - ما بال أصحاب التوحيد لا يهبطون عن الباري إلا بنفى الصفات؟

٢ - ما الفرق بين العرافة والكهانة والتنجيم والطرق والعبادة والزجر؟ وهل تشارك العرب في هذه الأشياء أمة أخرى؟

٣ - ما علة كراهية النفس الحديث المعاد؟ وما سبب نقل إعادة الحديث على المستعاد؟ وليس فيه في الحال الثانية إلا ما فيه في الحالة الأولى؟ فإن كان بينهما فارق فما هو؟

٤ - لما صار الإنسان إذا صام أو صلى زالماً على الفرض المشترك فيه حقر غيره، وتكبر حتى كأنه صاحب الوحي، أو الواقع بالمغفرة والمنفرد بالجنة، وهو مع ذلك يعلم أن العمل معرض للأفات التي تحبطه وتجعله هباء منثوراً؟

ولعل من أوضح الأمثلة في هذه المجموعة ما تجده في السؤال التالي، وما ألحقه به التوحيدى من تعليق حاد، يكاد يصادر به على الإجابة المطلوبة، إن كان الأمر - من وجهة نظره - يحتاج إلى إجابة:

٥ - ما الذى سَوَّغَ للفقهاء أن يقول بعضهم في فرج واحد، هذا حرام، ويقول الآخر فيه بعينه هذا حلال؟ وكذلك المال والنفس؟ كلام هذا يوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويتحكمون هذا التحكم القبيح، ويتبعون الهوى والشهوة، ويتبعون في طرق التأويل، وليس هذا من فعل أهل الدين والورع، ولا من أخلاق ذوى العقل والتحصيل. هذا وهم يزعمون أن الله قد بين الأحكام، ونصب الأعلام، وأفرد الخاص من العام، ولم يترك رطباً ولا يابساً إلا أودعه كتابه، وضمنه خطابه!

والذى يعيد تأمل هذه المجموعات التى سبقت من الأسئلة، سوف يلاحظ قاسماً مشتركاً بينها جميعاً، وهو أن السؤال يتجه إلى محاولة تعرف «علة» الشيء، أو «حكمته»، ولذلك يستخدم فيها أداة الاستفهام «لم»، وحتى عندما يستخدم أداة أخرى مثل «ما»، فإنها تلحق مباشرة بكلمة

«علة» أو «حكمته». ومن المعروف أن البحث عن العلة كان ولا يزال الطابع «العام» للفلسفة، بينما اتجه العلم إلى البحث عن الكيفية؛ أى خصائص الشيء وصيرورة هذه الخصائص من أجل الاستفادة المباشرة منها.

لكن السؤال الفلسفى، من ناحية أخرى، حين يتجه إلى البحث عن العلة، لا يكون عاماً في كل الأحوال. فهناك العلة القريبة والمباشرة، والعلة البعيدة أو الغائية. والفيلسوف حين يطرح أسئلته لمعرفة العلل القريبة، فإنه يقدم خدمة جيدة للعلم، وخاصة في مجال نشأة الظواهر، وتتابعها، أو اتصال بعضها ببعض.

كذلك، فإن هناك من الأسئلة الفلسفية ما يعد نوعاً من التحليل العقلى الذى يساعد فى تصرف بعض جوانب الظاهرة أو جزئياتها، وذلك بالإضافة إلى أن معظم الأسئلة الفلسفية تهدف إلى «التركيب العقلى» أى وضع الإجابات الصغيرة والمبعثرة حول ظاهرة ما في إطار كلى شامل.

وبنى أن السؤال الفلسفى يحمل في ذاته دعوة إلى البحث، والتعرف، والاكتشاف. وهو بذلك كله، بمهد البيعة المناسبة للبحث العلمى الذى يمكنه أن يسترشد بعلاقات الاستفهام الفلسفية، ليحدد الأرض التى يقم عليها بناءه.

من هنا، ينبغى أن ندرك قيمة الدور التمهيدى الكبير الذى أداه التوحيدى للثقافة العربية عن طريق استخدام السؤال والتساؤل، وما يمكن أن يحدثه ذلك من تحريك السكون، وغرلة المتوارث، وفتح آفاق جديدة ومتجددة للمعرفة.

لقد كان على العلماء - حينئذ - أن يدأوا العمل من تلك البيعة الجديدة التى أعدها لهم التوحيدى، وكان على من أتى بعده من المفكرين أن يكونوا أكثر جرأة واقتحاماً، وكان من الضروري أن يستمر إنتاج الأسئلة وطرح التساؤلات حتى لا يضح شبح الركود، والمسلطات القطعية التى لا تقبل نقاشاً، ولا تخضع لإعادة النظر!

لكن ماذا حدث للثقافة العربية بعد التوحيدى؟

الثقافة وبمهد لها - صار التلقين والحفظ والشرح والتلخيص هي الأعمدة الأساسية التي يقوم عليها صرح الثقافة العربية. وإذا كانت المقدمات تؤدي دائماً إلى نتائجها، فقد كان من أهم هذه النتائج: احتفاء الإبداع، ومحاربة التجديد، وغياب روح الدهشة، وضمور فن السؤال والتساؤل.

عادت الغلبة لاستقرار الحلول السابقة التي أبدعها الأجداد في ظروف مختلفة، وتكونت حالات التقديس حول كثير من الأسماء غير المعصومة من الخطأ، واستعان كثير من العلماء بالسلطة الزمنية لفرض آرائهم على مجرى الحياة، بدلاً من أن يتركوا تلك الآراء لقانون التجربة، وما يفرضه من معايير الصواب والخطأ. وفي مجال التعليم - الذي يسبق

الهوامش والتعليقات:

- (١) الذي رجح هذا التاريخ هو المرحوم حسن السندي في مقدمته لتحقيق كتاب المقاييس. هامش (١)، ص ١٠.
- (٢) انظر مقالاً بعنوان «فن الحوار مع التخصصات» المنشور بمجلة البيان الكويت، نوفمبر ١٩٧٩.
- (٣) في كتاب الهوامل والهوامل.
- (٤) في ثنايا الكتب العالية، البصائر والذخائر، والمقاييس، والإمتاع والمؤانسة.
- (٥) كان المرحوم أنور المعداوي من أبرز النماذج على ذلك في المجتمع المصري الحديث.
- (٦) نحن نوصي بدراسة مقارنة بين أفلاطون والفرويدي في هذا الصدد.
- (٧) يقول الفرويدي: «ها هنا، أما ترى كيف نصب كل شيء تجاه عينك لنعصر، ولباله قلبك لتفكر، وردد على مشاعرك وإحساسك لنعبره»، الإشارات الإلهية، ص ٢٦٧.
- (٨) انظر: عبدالرحمن بدوي في الصغير العام لتحقيق كتاب الإشارات الإلهية، ص ٥ وما بعدها.
- (٩) بعد موتاني (١٥٣٣ - ١٥٩٢) من آباء الفكر الفرنسي. وقد تولي مناصب عدة مهمة في الدولة، ثم استقال منها، وتفرغ في العشرين سنة الأخيرة من حياته لكتابة تأملاته التي نشرت بعد ذلك في ثلاثة مجلدات، بعنوان *Essais*. وتكاد تغطي كل ما يتعلق بالفرد والمجتمع، والخيال والواقع، والحياة والموت، والقانون والفرضي، والدين والحكمة، والسعادة والحضارة... إلخ.
- (١٠) الإشارات الإلهية، ص ٢٨٧.
- (١١) انظر: آدم مقر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريحة.
- (١٢) يرجع عبدالرحمن بدوي ذلك من خلال أدلة عدة، في مقدمته لكتاب الإشارات الإلهية ص ٣٣ وما بعدها. وقد سبقه إلى ذلك أحمد أسن في مقدمته لتحقيق كتاب الهوامل والهوامل، ص (د).
- (١٣) الإشارات الإلهية، ص ٢٥٥.
- (١٤) السابق، ص ٢٩٧.
- (١٥) نفسه، ص ٣٢٣.
- (١٦) نفسه، ص ٣٢١.
- (١٧) الهوامل في الأصل هي الإبل السائمة، والهوامل: الإبل التي تضبطها. وقد استعير اللفظان للتعبير عن أسئلة الفرويدي المبثورة الحائرة وإجابات مسكوبة التي تضبطها وتجب عنها. انظر مقدمة الهوامل والهوامل بقلم أحمد أسن، ص (ج).

مصادر البحث ومراجعته:

• لأبي حيان الفرويدي،

- المقاييس،

تحقيق وشرح حسن السندي - المكتبة العجارية الكبرى، القاهرة ١٩٢٩.

- الإمتاع والمؤانسة،

(ثلاثة أجزاء)، تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ٣٩ - ١٩٤٤.

- الهوامل والهوامل،

نشره أحمد أسن والسيد أحمد صفر. لجنة التأليف، القاهرة ١٩٥١.

- البصائر والدخائر،
محقق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف... القاهرة ١٩٥٣.
- الصداقة والصدق،
شرح وتعليق على مغزى صالح. مكتبة الأديب، القاهرة ١٩٧٢.
- الإشارات الإلهية،
محقق عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١.
- آدم مفر،
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريداء، القاهرة ١٩٤١.
- زكريا إبراهيم:
أبو حيان الطوسي، أديب الفلاسفة وفلاسوف الأديب، سلسلة أعلام العرب، (٣٥)، القاهرة ١٩٦٤.

محاوَرَات التَّوْحِيدِ وتعدد الأصوات

ألفت جمال الروبي*

- ١ -

وبدا أن النص القصصى فى كل من رسالة (الففران) و(التوابع والزوابع) قد تخلف بوصفه شكلاً جديداً (حائراً) يستمد مشروعيته من إطار الرسالة، وهى الشكل المتاح حينئذ، القادر على استيعاب الموضوع المشار فى كل منهما^(١)، لأنه ذو طابع حوارى، بمعنى أنه يقوم على مخاطبة الآخر، وتعدد فيه الشخصيات المتحاورة، وهذا من شأنه أن يلفت النظر إلى الأشكال النثرية السابقة - زمنياً - والمتأسسة على الحوار، ومن هنا جاءت قراءة محاوَرَات التَّوْحِيدِ عبر التنقيب عن المكونات القصصية فى تراننا النثرى والبحث عن كيفية تشكل النوع القصصى فى التراث.

وعلى الرغم من وجود بعض الإشارات المبكرة فى دراسات سابقة حول أدبية محاوَرَات التَّوْحِيدِ، فإن هذه الجهود لم تحدد سمات هذه الأدبية، واكتفت بكونها صيغت فى «قالب أدبى»، أو أنها تعتمد على القلاعب اللفظى^(٢).

ومحاوَرَات التَّوْحِيدِ تشغل مكاناً بارزاً فى كتاباته متعددة الأشكال^(٣)، فهذه شكلاً من أشكال الكتابة النثرية المقصودة

إن تولد الشكل القصصى من رحم الرسالة فى نص رسالة (الففران) و(التوابع والزوابع)^(١) يلفت النظر إلى أهمية مخاطبة الآخر فى تشكل النوع القصصى فى تراننا الأدبى (الرسمى)، ذلك أن الرسالة تقوم على مخاطبة الآخر عبر السؤال والجواب، فالأصل فى (رسالة الففران) - على سبيل المثال - أنها رد على رسالة بحث بها ابن القارح (وهو أديب حلبى كان معاصراً لأبى العلاء) إلى أبى العلاء المعرى. وقد ضمن ابن القارح رسالته عدداً من التساؤلات ذات الطابع اللغوى والفكرى والمقائدى... إلخ يطلب الإجابة عنها، غير أن أبى العلاء أرجأ الإجابة عن هذه التساؤلات وصدر رده على الرسالة بعمله القصصى (الففران) حيث تسببت تساؤلات ابن القارح فى إحداث إثارة عقلية تتعلق بمسألة الجنة والنار والثواب والعقاب، وقد تولد من تلك الإثارة الشكل القصصى الخيالى فى نص «الففران»^(٢).

المتحققة في عدد من مؤلفاته هي «الإمتاع والمؤانسة» و«المقاييسات»، و«الهوامل والشوامل»، وتدور هذه المحاورات حول موضوعات فلسفية أو موضوعات ذات صبغة فكرية أو معرفية عامة، وربما سياسية، مما كان يشغل مثقفى تلك الفترة (ق ٤ هـ) من العصر الوسيط.

ومن المهم أن نحدد - بداية - أن القراءة الأولية لمحاورات التوحيدى تبين أن اتسامها بالأدبية لا يتردد إلى الصياغة اللغوية، وإنما إلى الشكل الحوارى نفسه (المحادثة) بوصفه وسيلة أدبية يسط من خلالها الموضوع المطروح عبر أصوات متعددة تجسد الاختلاف والتعارض أو الانقاس. ويدور التوحيدى في هذه المحاورات محاوراً لثقافة عصره، والثقافة التى كان يحاورها هي ثقافة الخاصة من العلماء والمفكرين الذين خرجوا على النمط التقليدى المألوف، وهم العلماء الذين كان ينتمى إليهم، كما كان يحاور أيضاً ثقافة الخاصة من علماء ومفكرى الثقافة النمطية التقليدية (اللغة، النحو، الفقه، الشريعة).

وبعبارة أكثر تفصيلاً، فإن موضوع المحاورات هو الذى فرض شكل المحادثة، لأنه الشكل الذى يسمح بالتفكير فى إشكالات عصر التوحيدى ومسائله السائدة بين مثقفى تلك الفترة، وأحد محاورها الأساسية، مشكلة تأكيد الهوية وعلاقة الـ «نحن» بالآخر. وقد تولد عن هذه المشكلة موضوع المفاضلة بين:

العرب والمجم، الدين والفلسفة، النحو والمنطق، الشعر والنثر، الإنسان والحساب.

وهذه الموضوعات إذا نظمناها فى حقول جدول سنجد أنها تصطف فى عمودين متقابلين: الأول مفرداته: العرب، الدين، النحو، الشعر، الإنسان. أما الآخر المقابل فهو: المجم، الفلسفة، المنطق، النثر، الحساب. وإذا كان لهذا التصور وجاهته من جانب، فإنه يرجع إلى أن هذه التعارضات تضرب بجذورها فى قلب التحولات الاجتماعية، وما أزاها من تحولات فكرية وأدبية، فى المجتمع العربى فى ذلك العصر. وقد جسدت محاورات التوحيدى هذه التحولات، ذلك أنه بدا وأنها بإمكانات هذا الشكل الحوارى، إذ جاءت محاوراته

شكلاً تعبيرياً كاشفاً للتعارضات القائمة، ليس فقط بين مفردات كل من هذين العمودين السابقين، وإنما أيضاً بين الثنائيات التى فرضتها مآزق عصره، ومن إشكالات ذلك العصر البعيد المطروحة فى المحاورات العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والسياسة التى يواجه بها الحكام رعاياهم فى مواقف الأزمان، الاستبداد بالرأى (الدكتاتورية) فى مقابل التشاور والأخذ بأراء الغير (الديمقراطية). وسنرى ما لهذا التعارض من أثر فى رسم الشخصيات المتحاور.

- ٢ -

تأسست المحاورات على «مخاطبة الآخر» التى تمثل نواة أصيلة لها. وقامت هذه المخاطبة بدورها على حضور الأنا المتكلمة مجسدة فى الراوى «أبى حيان»، فى مواجهة الآخر ذى التجليات المختلفة (أبو الوفاء المهندس، ابن سعدان، أبو سليمان، مسكويه). ويتم هذه المخاطبة عبر صيغة السؤال والجواب وهى أبسط صور هذا الخطاب، حيث يلقى السؤال من قبل السائل، ثم يتلقى الإجابة عنه دفعة واحدة، سواء كان هذا السؤال بسيطاً أو مركباً (يتضمن أسئلة عدة). وتغلب هذه الطريقة على صياغة تساؤلات «الهوامل والشوامل»، التى يكون فيها الراوى (أبو حيان التوحيدى) هو السائل، فى حين يكون مسكويه هو المجهب.

غير أن مخاطبة الآخر تتم عبر صور أكثر تعقيداً من مجرد طرح السؤال من قبل الراوى، كما هو الحال فى «الهوامل والشوامل»، ذلك لأن المحادثة تتخذ شكلاً أكثر تركيباً فى كل من «الإمتاع والمؤانسة» و«المقاييسات» حيث تعرض المشكلة المطروحة من وجهات نظر متعددة فى حالة حضور أكثر من محاور، إما بالوجود الفعلى أو بالاستدعاء؛ سواء كان هذا الاستدعاء يتم على مستوى القول أو على مستوى الشخصية. فالراوى فى «الإمتاع والمؤانسة» وإن كان صاحب دور ثابت لا يتغير - حيث يمثل دور المجهب بدءاً من استجابه لأبى الوفاء المهندس فى تسجيله المحاورات، ونهاية بإجابته عن تساؤلات الوزير «ابن سعدان» - فإجاباته غالباً ما تستند إلى أقوال الآخرين وآرائهم التى يستدعيها، إما ليعارضها أو يتوارى خلفها. وتبذل العلاقة بين السائل

أو التى تم الحكمى عنها فى هذه المجالس، أو من خلال استعادة المناقشات التى تمت فى مجالس العلماء من أمثال أبى سليمان المنطقى (المقاسبات).

واسترجاع أبى حيان للمناقشات فى محاوراته المكتوبة يستعدهى الحديث عن محاورات سقراط لأفلاطون، التى قامت على الآلية نفسها من حيث هى استعادة للمناقشات سقراط مع تلاميذه، ذلك أن كلا منهما يقسم بالطابع الإبداعى الحر المماثل للتسجيل الحرفى لهذه المناقشات وقد اعتذر التوحيدى فى بعض المواضع من محاوراته عن عدم استطاعته تسجيل أسماء كل المتحاورين أو عن عدم التزامه بالنقل الحرفى^(١٢).

وإذا كان هناك مجال آخر للمقارنة، فإن هناك منهجاً واحداً تستند إليه هذه المحاورات، وهو الكشف الحوارى عن الحقيقة، فضلاً عن وقوفها على أرضية سرية. وهنا تبدو أهمية الإشارة إلى معالجة «باختين» للمحاورات السقراطية لأفلاطون بوصفها «صنفاً أدبياً تفر من تياراته التاريخية المتعلقة بالذكريات واتسم بالطابع الإبداعى الحر»^(١٣) وتقدر الإشارة إلى محاولة الإفادة من هذا التوجه فى قراءة محاورات التوحيدى، دون الالتزام بحرفية المنهجية الباختينية، انطلاقاً من محاورات التوحيدى ذاتها وارتباطها بسياقها الثقافى الخاص.

ولعل أهم ما تتميز به محاورات التوحيدى عن محاورات سقراط لأفلاطون أن العلاقة بين السائل والمجيب لم تكن علاقة ثابتة، كما أشرنا سابقاً، حيث تتبدل أطراف هذه العلاقة وتعدد، فالتوحيدى الراوى لا يكون هو السائل بشكل دائم، ولا يكون المجيب بشكل مستمر، إذ يتراوح دوره بين الراوى السائل والراوى المجيب أو مجرد الراوى الذى ينقل عن الآخرين. ومن هنا فهو لا يأخذ سمت المعلم السقراطى الذى يستدرج تلاميذه للوصول إلى الحقيقة، ومع هذا فإن محاورات التوحيدى تصبح أداة معرفية وشكلاً تعبيرياً كاشفاً عن الحقيقة أو الفكرة التى يسمى إليها، لاسيما أن معنى المحاوره - عنده - يجاوز استيفاء الرد (الجواب) على السائل، أو استجابة المسؤول بتقديم الإجابة عن التساؤل المطروح، إلى نوع من التفاعل بين المخاطب والمتكلم، وهذا التفاعل يأخذ

والمجيب فى (المقاسبات) بتوجهات متعددة، فيكون الراوى هو السائل^(١٤) أو المجيب^(١٥)، أو يكون السائل شخصاً آخر غير الراوى^(١٦)، وتعدد الأسماء فى هذه الحالة، وقد لا تتخذ أسماء السائلين أو المجيبين^(١٧). وفى كل الأحوال، فإن المحاوره داخل (الإمتاع والمؤانسة)، و(المقاسبات)، تبدو مركبة، لاحتوائها على أكثر من وجهة نظر وأكثر من صوت.

ومن المثير أن استجابة التوحيدى لأبى الوفاء المهندس تتم فى إطار الرسالة، بحيث تصبح هى - أى الرسالة - الإطار العام الذى يحتوى المحاورات التى يعيد التوحيدى إنتاجها.

يقول موجهها خطابه إلى أبى الوفاء المهندس:

«هذا وأنا أفعل ما طالبتنى به من سرد جميع ذلك، إلا أن الخوض فيه على البديهية فى هذه الساعة يشق ويصعب بحسب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جتمعته كله فى رسالة تشتمل على التدقيق والجليل، والحلو والمر، والطرى والعاصى، والمحبوب والمكروه»^(١٨).

وفى بداية الجزء الثانى من (الإمتاع) كتب التوحيدى موجهها الخطاب مرة أخرى إلى أبى الوفاء:

«أنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد، كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح أن تكون هذه الرسالة مصنوعة من عيون الحاسدين العيايين»^(١٩).

وبمعنى ذلك أن عملية استرجاع المحاورات وكتابتها، وهى ما أسماه التوحيدى بـ «سرد»، تمت داخل إطار أوسع هو الرسالة، وهذا بدوره يؤكد أهمية الرسالة بوصفها شكلاً يعتمد على خطاب الآخر فى توليد الشكل القصصى، ويتجلى هذا بشكل خاص فى (الإمتاع والمؤانسة)، إذ تصبح الرسالة هى الشكل أو «الإطار» الخارجى الذى يقع داخله السرد، ويمثل (السرد) بدوره إطاراً خارجياً يحتوى داخله «المحاوره».

ومن المهم أن تلفت النظر إلى أن كتابة التوحيدى لمحاوراته قد تمت من خلال عملية استعادة أو استرجاع المناقشات الحقيقية التى دارت فى مجلس الوزير ابن سعدان،

تجليات مختلفة: «المحادثة أو المذاكرة أو المناظرة أو المقابلة». وفي كل هذه الأحوال تحقق المحاوره الخصوبة العقلية والإضافة المعرفية، والمتعة النفسية والروحية، في آن. ويدعم ذلك أن أطراف المحاوره (محادثة أو مقابلة أو مذاكرة أو مناظرة) دائماً من العلماء والمفكرين.

وينسحب معنى المحاوره على ما يسميه التوحيدى بالمحادثة، فيقول في (الإمتاع والمؤانسة) على لسان عمر بن عبد العزيز: «إن في المحادثة تلقيحاً للعقول وترويحاً للقلب وتسريراً للهم وتنقيحاً للأدب» (١٤).

كما يقول التوحيدى في معنى «مقابلة» على لسان أستاذه أبى سليمان رداً على أحد تلامذته وقد قرظه بحمد الله على ما يسديه إليهم من فوائد:

«بكم اقتبست، وبحجركم قدحت، وإلى ضوء ناركم عشوت، وإذا صفى ضمير الصديق للصديق، أضاء الحق بينهما واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما رداً لصاحبه، وعونا على قصده، وسبباً قوياً في نيل إرادته ودرك بغيته، ولا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفاخ» (١٥).

فالمحادثة أو مقابلة تحقق الفائدة والمتعة معاً، وتعمل على إذكاء العقل واستثارته عبر هذا التفاعل العقلى والنفسى واللغوى من أجل الوصول إلى الحقيقة، والإضافة العقلية التى تحققها المحاوره لا تتم فقط عبر محاوره الصديق للصديق، وإنما عبر الكلام مع الخصم بأشكال متعددة. يقول التوحيدى:

«الكلام مع الخصم من المهاترة والمناظرة والمذاكرة. فأما المهاترة فباب ينشأ من الغنافس وإيثار الغلبة، وأما المذاكرة فالمقصود بها طلب الفائدة، كالرأى المروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق؛ وأما المناظرة فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة، قد تفضى إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهى كالفكاهة بين العلماء» (١٦).

يفرق التوحيدى بين مستويات التحوار، ويقسم ثلاثة مستويات مترتبة أدناها التحوار الذى يهدف إلى المنافسة وتحقيق الغلبة (المهاترة)، وأعلىها التحوار (المذاكرة) الذى يسعى إلى تحقيق الفائدة، إذ يناقش فيه الرأى (أو يمرض على العقول المختلفة) من وجهات نظر متعددة، إلى أن يتحقق الاتفاق عليه، وبين هذين المستويين مستوى متوسط هو (المناظرة)، وهو إما أن يحقق المنافسة أو الفائدة.

وأهم ما تعبر عنه هذه النصوص للتوحيدى أنها تسجل - إلى حد ما - وعيه بأن المحاوره (محادثة كانت أو مقابلة أو مناظرة أو مذاكرة أو حتى مهاترة) تجاوزت الشكل المونولوجى فى تقديم الحقيقة أو الفكرة، فانتسجت بطابع حوارى تجسد فى عرض الرأى وتنقيضه أو عرض الفكرة الواحدة من زوايا مختلفة متعددة، ومن هنا أتاحت المحاوره المجال لحضور الغير وأفكاره، ومن هنا أيضاً كان افتتاح محاورات التوحيدى على تعددية الأجناس والإقرار بوجود أجناس أخرى غير العرب، وتوزيع الفضائل الإنسانية بينها، وكان الإقرار بتعددية أشكال الوعى بين المعرفة الدينية (الشرعية) والمعرفة الفلسفية، وتعددية الأنواع الأدبية بين شعر ونثر. ولهذا يمكن القول، باختصار، إن «المحاوره» لدى التوحيدى جاءت وليدة للوعى المبدئى المنفتح الذى يقوم على التعدد والتنوع والاختلاف، والجمع بين الأنا والآخر فى علاقات متكافئة.

وينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن التوحيدى كان يعيش فترة تغيرات اجتماعية وثقافية فى الحواضر التى تنقل بينها، لاسيما فى مدينة بغداد التى كانت تنعج بالأجناس المختلفة والملل والطوائف، مما شكل مناخاً من التيارات والأفكار والآراء المتصارعة. ولا يخفى أيضاً أن جزءاً كبيراً من نشاط التوحيدى تركز فى الإسهام فى جلسات النقاش التى كانت تجرى فى الدوائر الثقافية المتعددة، وهى جلسات لم تقتصر على مجالس ابن سمدان أو رجال السلطة، بل تجاوزتها إلى مجالس العلماء مثل مجلس أبى سليمان المنطقى، وهذه الدوائر كانت تعتمد فى نشاطها الفكرى والمعرفى على تبادل الآراء ومناقشتها. ومن هنا كان تناول التوحيدى الخاص لهذه الأفكار والتصورات وتجسيدها لها فى المحاوره عند الحوار الذى يقوم به أشخاص متعددون.

نعوذ بك من رقاعة المنشقين، وحماقة المعلمين،
وركاكة النحويين... ولو لم يكن من صنعة
الإنشاء إلا أن الملكة العريضة الواسعة يكتفى فيها
بمنشئ واحد، ولا يكتفى فيها بمائة كاتب
حساب... وما زال أهل الحزم والتجارب يحفون
أولادهم ومن لهم بهم عناية على تعلم الحساب،
ويقولون لهم «هو سلة الخبز» (١٧).

وعندما يسأله الوزير عن جوابه على ذلك الهجوم بقوله:
«هذه ملحمة منكرة فما كان من الجواب؟»

يقول التوحيدى مصدراً كلامه بنتيجة الحوار، وما آل إليه
الخصم، قبل أن يمرض لتفاصيل وجهة النظر المقابلة،

«قلت: ما قام من مجلسه إلا بعد الذل والقماءة،
وهكذا يكون حال من حاب القصر بالكلف،
والشمس بالكسوف، والتحلل الباطل، ونصر
المبطل، وأبطل الحق، وأزرى على الحق» (١٨).

ثم يقوم التوحيدى بعد ذلك بعرض وجهة النظر الأخرى
التي تملئ من شأن البلاغة والإنشاء والكتاب، ومن هنا يعتمد
هذا الرأى على بسط فوائد البلاغة والإنشاء واستيفائها، كما
يعتمد على تفنيد النواقص التي يلحقها الرأى الأول بالكتابة
والكتاب، من ذلك على سبيل المثال:

«وأما قولك: «إحدى الصناعتين هزل، والأخرى
جد» فبعضنا سولت لك نفسك على البلاغة،
هى الجد، وهى الجامعة لشمرات العقل، لأنها
تحقق الحق، وتبطل الباطل... إلخ».

وأما قولك: «الإنشاء صناعة مجهولة المبدأ،
والحساب معروف المبدأ» فقد عرفت، لأن مبدأها
من العقل، ويمر على اللفظ، وقرارها فى
الخط. وأما قولك «إن أصحابها يسترقعون،
فهذا شنع من القول، ولو عرفت الصدى فيه لم
تنس به، ولم تنطق بحرف منه، فإن فيه زوارة
على السلف الصالح والصدر الأول».

حدثت المحاوره فضاء يتسع لعرض الآراء المتعددة، أو لعرض
الرأى ونقيضه من زوايا مختلفة، وبهذا تجاوزت الشكل
المونولوجى فى تقديم الحقيقة أو الفكرة، ساعد على ذلك
الطبيعة الثنائية لإشكالات مثقفى عصر التوحيدى، التى
جسدتها هذه المحاورات. غير أن طرح المحاوره للرأى والرأى
الأخر لم يتخذ مظهرًا واحدًا، بل اتخذ مظاهر عدة: منها أن
هذا الطرح كان يتم بشكل صريح لصالح الفكرة الواحدة
بتغليب أحد الرأين على نحو مباشر، ويتجسد هذا بوضوح
فى المحاوره التى دارت حول المفاضلة بين كتابة الحساب
وكتابة البلاغة والإنشاء، فالرأى الأول يسعى إلى تمجيد
كتابة الحساب فيما يؤده هذا النوع من النشاط الإنسانى من
مهام نفعية مباشرة للدولة والسلطان، فى حين ينتقص من
شأن الإنشاء والبلاغة ويحرفها من الكتاب بصفة عامة. أما
الرأى الآخر، المضاد، فيقوم بتفنيد هذا الرأى بجميع
تفاصيله لحساب كتابة البلاغة والإنشاء. ومن الملاحظ أن
التوحيدى يقوم بعرض وجهة النظر كاملة دفعة واحدة،
وكذلك وجهة النظر المقابلة، ويتم هذا العرض على أرضية
سردية، يجره إليها تساؤل الوزير فى بداية المجلس:

«ولما حدث إليه فى مجلس آخر، قال: سمعت
صياحك اليوم فى الدار مع ابن عبيد ففهم
كتبتما؟ قلت: كان يذكر أن كتابة الحساب
أنفع وأفضل وأعلق بالملك والسلطان إليه أحوج،
وهو بها أهنى من كتابة البلاغة، والإنشاء
والتحرير، فإذا الكتابة الأولى جد، والأخرى هزل،
ألا ترى أن التشاؤم والتفهيق والكذب والخداع
فيها أكثر؟ وليس كذلك الحساب والتحصيل
والاستدراك والتفصيل، قال: وبعد هذا فتلك
صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية وحاضرة
الجدوى، سريعة المنفعة، والبلاغة زخرفة وحيلة،
وهى شبيهة بالسراب، كما أن الأخرى شبيهة
بالماء. قال: ومن غساسة البلاغة أن أصحابها
يسترقعون ويستعمقون، وكان الكتاب قديما فى
دور الخلفاء ومجالس الوزراء يقولون: اللهم إنا

وأما قولك: «إن المملكة تكتفى بمنشئ واحد، فقد صدقت، وذلك أن هذا الواحد في قوته يفي بأحاد كثيرة، وهؤلاء الأحاد ليس في جميعهم وفاء بهذا الواحد، وهذا عليك لا لك...» (١٩).

وعلى هذا فإن المهاورة التي استوعبت الرأي والرأي الآخر (النقيض)، وبمباراة أخرى، استوعبت وجهتي نظر متعارضتين، صممت لتغليب الرأي الواحد على الآخر على نحو صريح ودون مواربة. ولعله من الملاحظ أن هذه المهاورة بين أبي حيان وابن عبيد الكاتب قد أُنجزت داخل المهاورة الإطار بين أبي حيان والوزير ابن سعدان، وأن المهاورة الإطار قامت بدور في تأكيد الانتصار للرأي الواحد على لسان الوزير وأبي حيان. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن تقنية بناء محاور داخل محاوره ستظل سمة غالبية في بناء محاورات التوحيد التي يمثل فيها دائماً حوار مع الوزير في البداية المهاورة الإطار.

ويتكرر الأمر نفسه في مناظرة السهرافي ومتى القنائي، التي سجلها التوحيدى في الليلة الثامنة من ليالي (الإمتاع)؛ فتحمل المهاورة - المناظرة وجهتي نظر متقابلتين، غير أنها تبدأ وتنتهى لحساب الرأي الواحد وغلبة أحد المتحاورين. ويتم عرض هذه المهاورة أيضاً على أرضية سردية، كما هو الحال بالنسبة إلى المهاورة السابقة، فيقول التوحيدى موجهاً حديثه إلى أبي الوفاء المهندس:

«لم أني أيتها الشيخ... ذكرت للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح بن جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السهرافي وأبي بشر متى واختصرتها؛ فقال لي: اكتب هذه المناظرة على التصام، فإن شيئاً يجري في ذلك المجلس النبى بين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يفتنم سماحه، وتوهى فوائده.. فكتبت؛ حدثني أبو سعيد بلعم من هذه القصة. فأما على بن عيسى الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة.

لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وللاصائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة - وفيهم

الخالدي وابن الأخشاد والكتبي وابن أبي بشر وابن رباح وابن كعب وأبو عسر وقدامة بن جعفر... - ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق، فإنه يقول لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حوينا من المنطق وملكناه من القيام به... فأحجم القوم وأطرقوا.

قال ابن الفرات: والله إن فيكم لمن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه، وإنى لأهدكم في العلم بحاراً، وللدن وأهله أنصاراً... فرفع أبو سعيد السهرافي رأسه فقال: احذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصبغة والميرون المدهقة والعقول الحادة والألبياب الناقدة؛ لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويحجب الحياء والحياء مغلبة؛ وليس البراز في معركة خاصة كالصراع في بقعة عامة. فقال ابن الفرات: أنت لها يا أبا سعيد، فاحتدرك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك...» (٢٠).

إن صياغة التوحيدى المهاورة - المناظرة تبدأ على هذا النحو المباشر بمصادرة الرأي الآخر على لسان الوزير ابن الفرات «إن فيكم لمن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه»، قبل أن تعرض لهذا الرأي. وقد مهد التوحيدى لهذه المصادرة قبيل أن يبدأ في سرد روايته، عندما أشار - في نهاية المهاورة التي افتتح بها حوار مع الوزير في هذه الليلة الثامنة، حول وجهة نظر خاصة بابن يمش في أمر المتفلسفة والمناطق - إلى متى القنائي وقد هاجمه بوصفه واحداً ممن يستأثرون بالمعرفة الفلسفية والمنطقية ويصبون طريقها للناس ضماماً للكسب والارتزاق بهذا الاستثثار:

«فإن متى كان يملئ ورقة بديهم مقتدرى وهو سكران لا يعقل، ويتحكم، وعنده أنه في ربح، وهو من الأخسرين أهمالاً، الأسفلين أحوالاً» (٢١).

سليمه، وفساد المعنى من صالحه، كالميزان... فقال أبو سعيد: أخطأت لأن صحيح الكلام من سليمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف، وإذا كنا نتكلم بالعربية، وفساد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل... ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويحفظوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ماشهد لهم به قبلوه وما أنكروا رفضوه؟ قال متى: إنما لزم لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة وتصفح للخواطر الساتحة والسوانح الهاجسة والناس فى المعقولات سواء، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه قال أبو سعيد: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبها المختلفة وطرائقها المتباينة إلى هذه المرتبة البهنية فى أربعة وأربعة وأنهما ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق، ولكن ليس الأمر هكذا، ولقد موهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التصويه؛ ولكن... إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزم الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: نعم، قال: أخطأت، قل فى هذا الموضع: بلى. قال: بلى أنا أفلدك فى مثل هذا. قال: أنت إذا لست تدهونا إلى علم المنطق، إنما تدهونا إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدهونا إلى لغة لا نفى بها، وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها... قال متى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأعطت الحقائق (٢٥).

وتستمر عملية المصادرة بتوبيعات أخرى، عبر تدخل الوزير ابن الفرات فى محادثة أبى سعيد لأبى بشر معنى القنالى، كتب التوحيدى:

وقال ابن الفرات: أيها الشيخ الموفق، أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشد فى إفحامه (٢٢).

وفى موضع آخر يوجه الوزير كلامه إلى أبى سعيد مشجعا ومحرضا على تبكيك الخصم: قال ابن الفرات لأبى سعيد: نعم لنا كلامك فى شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكيك عاملا فى نفس أبى بشر. كما يستحبه فى موضع ثان على إفحام متى: «سأله يا أبى سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كلما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتفاعه، فى المنطق الذى ينصره والحق الذى لا يصبره» (٢٣).

وفى نهاية المحادثة يعقب ابن الفرات:

«عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نذبت أكبادا وأقمرت عيوننا وبيضت وجوهاً وحكت طرازا لا يلبه الزمان، ولا يتطرق إليه الحذفان» (٢٤).

يتبع التوحيدى هنا آلية مغايرة فى عرض الرأى والرأى الآخر، وهى آلية الهجوم والمبادأة وليس الدفاع؛ حيث تطرح المسألة باقتراح استفزازى من الوزير، ثم يبدأ الحوار فى إطار الخصومة والمنافسة والمباهاة، وهى المعانى التى يؤكدتها معنى المناظرة عند التوحيدى. من هنا فإن كلا من وجهتى النظر لا تعرض كاملة - كما هو الحال فى المحادثة السابقة - وإنما يتم عرض وجهة النظر عبر الأسئلة المتوالية الموجهة إلى الخصم؛ وقد بادر أبو سعيد السيرافى - انصيحا لرغبة الوزير - بتوجيه السؤال الأول إلى معنى القنالى، ثم توالى الأسئلة. كتب التوحيدى:

«ثم واجه متى فقال: حدثنى عن المنطق ما تعنى به؟ فإننا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا معك فى قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضى وطريقة معروفة. قال متى: أعنى به أنه آلة من آلات الكلام؛ يعرف بها صحيح الكلام من

لتقبل وجهة النظر الأخرى بشئ من الرحابة وسعة الأفق، وإذا تابعنا المحاور وجدنا إجابة أبي سليمان تتضمن محاولة التوفيق بين النحو والمنطق، وبعدها تتوالى أسئلة التوحيدى عن النحو والمنطق وكيفية قيام أحدهما بالآخر، فى حين تسعى أجوبة أبي سليمان إلى تحقيق صيغة توفيقية، عبر رصد التشابه بينهما وإمكان إقامة التكامل بينهما. ومن خلال هذه المحاولة التوفيقية يتم تحديد أهم ما يتسم به كل منهما من خصائص ذاتية.

وعلى الرغم من هذا، فإن المحاور تحقق انتصاراً للمنطق على النحو، غير أن هذا الانتصار لا يتم فى إطار إخضاع المحاور لخدمة الرأى المتعصب، يدعّم هذا أن المحاور تفتح الباب لآراء أخرى يمكن أن تضاف إلى هذا الرأى. يقول التوحيدى على لسان أبي سليمان قرب نهاية المحاور:

«والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتباً له، والمنطق يدخل النحو، لكن محققاً له، وقد يفهم بعض الأغراض وإن عرى لفظ من النحو، ولا يفهم شئ منها إذا عرى من العقل، فالمقل أشد انتظاماً للمنطق، والنحو أشد التحاماً بالطبع، والنحو شكل سمى، والمنطق شكل عقلى، وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية، وما يستحار للنحو من المنطق أكثر مما يستحار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم...» (٢٧).

ولا يخفى هنا وضع أبي سليمان النحو فى مرتبة أدنى لارتباطه بالطبع والحس، ووضع المنطق فى مرتبة أعلى لارتباطه بالعقل، والإعلاء من شأن العقل فى الفكر الفلسفى فى الثقافة العربية القديمة أمر لا يحتاج إلى توضيح. إلا أن هذا الانتصار للمنطق يترك هامشاً للرأى الآخر - كما سبق أن أشرنا - عبر إمكان التوفيق بينهما، فضلاً عن ترك المجال مفتوحاً للرأى بصفة عامة (٢٨).

ومن الملاحظ أن بعض محاورات التوحيدى تأخذ هذا الشكل التوفيقى الذى يبدو فيه الميل لأحد الرأىين. ويمكن أن نلاحظ هذا فى المحاور التى دارت حول المفاضلة بين الشعر والنثر حيث يقوم الراوى بذكر مزاي كل منهما على ألسنة

من الجلى أن المحاور تعرض لشكلين مختلفين من أشكال المعرفة: المعرفة النحوية والمعرفة المنطقية، والمقارنة بينهما غير متكافئة، بل تبدو ظالمة، نظراً لخصوصية الأولى وعمومية الثانية، ومن هنا يعتمد المحاور الأول (أبو سعيد) فى مناقشته على كثير من المغالطات والمباحكات العقلية التى تهدف إلى إرباك الآخر وإهائه وتحويله إلى مجرد تلميذ يبنى أن يجيب عن الأسئلة الموجهة إليه بما يتفق مع قناعات السائل، أو يبنى عليه أن يجيب عن أسئلة معلوماتية تخص قواعد النحو واللغة، تلك الأسئلة التى يوجهها إليه فى القسم الثانى من المحاور.

وتنتهى المحاور بتحقيق الانتصار للنحو على المنطق، وهو انتصار للرؤية المحافظة المغلقة، وإن بدت ظاهرياً ذات صلة بالهوية والانتصاء، وبعبارة أخرى، يمكن القول إن المحاور هنا سحرت لخدمة الرأى الواحد المتعصب، وقد جاءت صياغة أقوال السيراغى الموجهة إلى متى مشحونة بالانفعال بما تتضمنه من اتهامات موجهة إلى الآخر، وأحكام تقويمية رادعة، فى حين تبدو صياغة أقوال متى المحدودة جداً بصياغة هادئة متمهلة، وفضلاً عما تلح إليه هذه الصياغة من دلالات، فإنها وظفت أيضاً فى إخضاع الحوار للفكرة الواحدة والرأى المتعصب.

وما يشير الانتباه أن محاور متى والسيراغى حول النحو والمنطق فى (الإمتاع) تتخذ منحى مغايراً فى (المقايسات)، حين تتغير شخصيتا المتحاورين، وتأخذ الحوار بينهما طابعاً آخر غير طابع المنافسة والتحدى وضرورة إقحام الآخر؛ ذلك حين يصبح التوحيدى وأبو سليمان المنطقى فارسى الحوار. يوجه أبو حيان التوحيدى سؤاله إلى أستاذه:

«إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة هائلة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة؟ وهل يتفاوتان...؟» (٢٩)

ولا يخفى أن السؤال الذى يطرحه الراوى/ المحاور يمهّد لإمكان التوفيق بين النحو والمنطق. أو ما يمكن أن نسميه بالمصالحة بين أصحاب النحو وأصحاب المنطق، وبعبارة أخرى، يمهّد طرح السؤال على هذا النحو من الصياغة

الأخرين، وتبدو كفة النثر أكثر رجحاناً من كفة الشعر، كما وكيفاً (أى عدد المزايا ونوعيتها). وتبدو وجهة النظر المؤيدة للنثر فى تعارض تام مع وجهة النظر المؤيدة للشعر، فالأولى تعرض مزايا للنثر تسلبها الشعر، أو تثبت نواقضها له، وتنتج الآلية نفسها فى عرض وجهة النظر المؤيدة للشعر.

وجهة النظر المؤيدة للنثر - والمنسوبة إلى أسماء عدة يصرح بها فى المحاوره - تكسبه سمات عليها، فخلق عليه سمة القداسة لأن الكتب السماوية أنزلت بالنثر، وكلام الرسول جاء نثراً، وتكسب أشكالاً - غطابة وكتابة - أدواراً تأسيسية بالنسبة إلى الدولة والسلطان، وتجعله وليد العقل، أشرف القوى الإنسانية المدركة، وإلى جانب هذا فهو متحرر من الضرورة وقيود الوزن والإيقاع الشعرين، مبرراً من التكلف، مما يجعله أكثر اتساعاً من الشعر فى استيعابه أشكالاً متعددة من الكتابة... إلخ.

أما وجهة النظر المؤيدة للشعر، فتعتمد على أنه يستند إلى أنه فن معتمد واسع، يعتمد على فترعات مختلفة، وأنه يعتمد على الإيقاع والوزن اللذين يجعلانه يستخدم فى الغناء، وأنه قائم بذاته لا يقتصر إلى النثر، فى حين أن النثر يتحلى بالشعر ويقتصر إليه، وأنه يستخدم للاستدلال والاحتجاج وما أشبه. وعلى هذا النحو تقوم المفاضلة بين النثر والشعر فى «الإمتاع والمؤانسة»، كما تحمل وجهتا النظر أيضاً تقييماً للمكانة الاجتماعية لكل من أصحاب النثر من الكتاب والخطباء وأصحاب الشعر من الشعراء (٢٩)، وهو تقييم يكشف عن تغليب النثر وأصحابه على الشعر وأربابه.

إلا أن استحضار التوحيدى رأى أبى سليمان المنطقى يكاد ينهى المحاوره بإقامة صيغة توفيقية ترضى أصحاب وجهتى النظر المتعارضتين:

«قال أبو سليمان: المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شئ قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سباق الحديث، وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو

فاسدة، وصورة حسنة أو قبيحة، وتأليف مقبول أو مجموع... فإذا كان الأمر فى هذه الحال على ما وصفنا فللنثر فضيلته التى لا تنكر، وللنظم شرفه الذى لا يجحد ولا يستر، لأن مناقب النثر فى مقابل مناقب النظم، ومثالب النظم فى مقابل مثالب النثر، والذى لا بد منه فيهما السلامة والدقة، وتجنب العريص، وما يحتاج إلى التأويل والتلخيص» (٣٠).

وعلى الرغم من هذه الصيغة التوفيقية التى يعرضها التوحيدى على لسان أبى سليمان، ومحاولة المساواة بين الشعر والنثر باعتبار معيار «جودة التأليف» هو الأساس فى المفاضلة، والإقرار بأن لكل منهما فضائل ومثالبه - فإن ميلاً إلى النثر يظل قائماً فى تقديمه النثر على الشعر فى سياق الكلام. وحين يتوسع التوحيدى فى عرض وجهة نظر أبى سليمان فى المقاييسات، نجد أنه متضمناً لوجهتى النظر الموجودتين فى «الإمتاع»، فيشتمل كلام أبى سليمان على مقارنة بين الشعر والنثر تتحدد فيها خصائص كل منهما، وتكشف هذه المقارنة عن أفضلية النثر، كتب التوحيدى:

«قال أبو سليمان، وقد جرى كلام فى النظم والنثر: النظم أدل على الطبيعة لأن النظم من حيز التركيب، والنثر أدل على العقل، لأن النثر من حيز البساطة، وإنما تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا المنثور لأننا للطبيعة أكثر منا بالعقل، والوزن معشوق للطبيعة والحس، ولذلك يقتدر له عندما يعرض استكراه فى اللفظ، والعقل يطلب المعنى، فلذلك لا حظ للفظ عنده وإن كان متشوقاً معشوقاً، والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفظ الموشع بالوزن المحمول على الضرورة...» (٣١).

ونتهى كلام أبى سليمان فى «المقاييسات» بصيغة توفيقية يقرب فيها المسافة بين الشعر والنثر بالوقوف على السمات المشتركة بينهما، مؤكداً فى الوقت نفسه التمايز الذى يحقق لكل منهما استقلالته، ومع هذا فإن صيغة المحاوره قد أكدت حضور الرأى الآخر فلم تلغ وجوده ولم تتجاهله، لكنها

له وإرتاح إلى مساءلته... فقال، ما يفكم على
مثنون دوابكم من هذا الموضوع... فهل لكم في
دار ابن برثن في ظل محدود وواقية من الشمس
واستقبال من الشمال... وتشهد الأرض فإنها
غير بساط وأوطؤه، ويسمع بعضنا من بعض،
فهو أمد للمجلس وأمر للحديث، فسارنا إلى
ذلك ونزلنا عن دوابنا في دار ابن برثن نتنسم
الشمال، إذ أقبل علينا ابن المقفع فقال، أي الأمم
أعقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا فارس أعقل
الأمم، نقصد مقارنته وتنوعى مصانعه. فقال،
كلا ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علموا
فتعلموا ومثل لهم فامتثلوا واقتدوا وبدنوا بأمر
فصاروا إلى اتباعه، ليس لهم استنباط ولا
استخراج.

فقلنا له: الروم. فقال، ليس ذلك عندها، بل لهم
أبدان وثيقة. وهم أصحاب بناء وهندسة، لا
يعرفون سواهما، ولا يحسنون غيرهما، قلنا
الصين. قال، أصحاب آلات وصنعة، لا فكر لها
ولا رؤية... فرددنا الأمر إليه، قال: العرب،
فلاحظنا، وهمس بعضنا إلى بعض، ففاظه ذلك
منا، وامتقع لونه، ثم قال، كأنكم تظنون في
مقارنتكم، فوالله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا
فيكم، ولكن كرهت إن فاتني الأمر أن يفوتني
الصواب، ولكن لا أدهكم حتى أبين لكم لم
قلت ذلك، لأخرج من ظنة المداراة، وتوهم
المصانعة، إن العرب ليس لها أول تؤمه ولا كتاب
يدلها، أهل بلد قفر، ووحشة من الإنس، احتاج
كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره
وعقله، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض
فوسموا كل شيء بسمته، ونسبوه إلى جنسه،
وعرفوا مصلحة ذلك في رطب وباسه، وأوقاته
وأزمته... كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله،
ويستخرجه بظننه وفكره، فلا يتعلمون
ولا يتأدبون، بل نحائر مودبة، وعقول حارفة،

قدمت إمكاناً للتفكير فيه بطرح رأى أو آراء أخرى تناقضه أو
تتصالح معه، وإن كان هناك ميل إلى أحد هذه الآراء، وفي
كل الأحوال فتحت محاورات التوحيدى أفقا لإمكان تعايش
أكثر من رأى حول الموضوع الواحد.

- ٤ -

وهناك صيغة أخرى للمحاورة التي يهيمن عليها الرأى
الواحد، أو تكون موجهة بفكرة أحادية، فيتم عرض هذا الرأى
بشكل غير مباشر عبر إيهام بعدم تملك هذا الرأى أو الحقيقة
المتحاور حولها. ومن أهم الآليات التي تستند إليها عملية
الإيهام تلك أن الأسئلة المطروحة في المحاور تكون مرتبة وفق
خطة منظمة مسبقة، أو تصبح هي في ذاتها وسائل
مصممة للوصول إلى الفكرة أو الحقيقة التي يراد إثباتها.
ويمكن أن نتلمس هذا في محاورة ابن سعدان مع أبي حيان
التوحيدى في الليلة السادسة من ليلتي (الإمتاع)، حول
المفاضلة بين العرب والعجم، حيث يبين لنا كيف تحقق هذا
الإيهام من خلال التحايل في وضع الأسئلة وصياغتها،
وجعل الإجابة استدراجاً للسائل، وبناء محاورة داخل المحاور
لإعادة طرح السؤال ذاته بصيغة أخرى على لسان شخصية تم
استدعائها - قصداً - من الماضي. يسأل ابن سعدان
التوحيدى:

«أفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟
فيجب التوحيدى،

«قلت: الأم عند العلماء أربع: الروم والعرب
وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب
أن يقال العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة،
مع جوامع مالهها وتفاير ما عندها. قال: إنما
أريد بهذا الفرس، فقلت قبل أن أحكم بشئ من
تلقاء نفسى أرى كلاماً لابن المقفع وهو أصيل
من الفرس عريق في العجم، مفضل بين أهل
الفضل... قال: هات على بركة الله وعونه.

قلت: قال شبيب بن شبة: إنا لوقوف في عرصة
المريد... إذ طلع ابن المقفع فما فيها أحد إلا هش

فقلت: إن كان ما قال هذا الرجل البارح في
أدبه المقدم بعقله كافيًا، فالزيادة عليه فضل
مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة
فيه (٣٣).

وكما يعتمد التوحیدی على استدعاء أقوال الآخرين،
تلك التي تؤيد فكرة أفضلية العرب على غيرهم من الأمم
الأخرى، وتحقق مزيدًا من الإقناع بها، فإنه يستدعي قول
الخصم أيضًا تأكيدًا لحرصه على استيعاب المحاور للآراء
المختلفة والمعارضة حول الموضوع الواحد واستكمالًا لعملية
الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة الثابتة. يستدعي
التوحیدی نصوصًا من كتاب للجيهاني يسب فيه العرب
ويتهمهم فيه بالبدارة وافتقار الفضائل البشرية... إلخ. ويقوم
التوحیدی بتفنيد آراء الجيهاني مستعينًا بالحجاج العقلي،
ويستمر في ذلك مطلبًا فكرة أفضلية العرب على غيرهم، على
الرغم من بداوتهم مستعينًا بالمرويات والآيات القرآنية.
وتتداخل أصوات أخرى تؤيد التوحیدی في الرد على مزاعم
الجيهاني وتنتهي المحاور بالانتصار للعرب على الفرس
وغيرهم من الأمم الأخرى، غير أن تغليب الرأي الواحد هنا ثم
عبر «تحيالات» أو وسائل أدبية غير مباشرة أوهمت بعدم
الإقرار بهذه الحقيقة في بداية المحاور، بل إن فكرة تفضيل
العرب على الأمم الأخرى وضعت على خلفية أفكار الغير، مما
أوهم بتعدد الآراء والأصوات.

وتتخذ عملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة في
المحاور وسائل أخرى، حيث يعرض الرأي والرأي الآخر المضاد
بشكل تفصيلي مباشر، وتبدو المسألة كأنها مطروحة للنقاش
من أجل الوصول إلى الحقيقة أو الرأي الفصل، ففي إحدى
«مقاييس» التوحیدی يطرح السؤال: «لم خلا علم النجوم
من الفائدة والثمرة وليس علم من العلوم كذلك؟» (٣٤).
والعلوم المشار إليها في المحاور هي الطب والنحو والفقه
والشعر والحساب والبلاغة والهندسة، وهي تقوم بتحقيق منافع
مادية محسوسة ومباشرة. ومن الملاحظ أن التوحیدی لم
ينسب معظم الآراء التي قيلت في هذا الحوار إلى أصحابها،
وقد اعتذر عن ذلك لالتباس الكلام ببعضه ببعض وصعوبة
تحديد نسبة الكلام إلى أصحابه. يقول التوحیدی:

فلذلك قلت لكم: إنهم أحقل الأمم، لصحة
القطرة، واحتمال البنية وصواب الفكر وذكاء
الفهم (٣٥).

تبدو إجابة التوحیدی - في بداية هذا النص - استدراجًا
لطرح السؤال المقصود، وهو حصر المفاضلة بين العرب
والفرس للإيهام بأن تفضيل العرب على الفرس ليس حقيقة
جاهزة مسلما بها سلفًا (قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسي
أروى كلامًا لابن المقفع). ومن هنا لا يقدم التوحیدی
الإجابة مباشرة، وإنما يلجأ إلى استدعاء شخصية إشكالية من
شخصيات الماضي (ابن المقفع)، وصاحب هذه الشخصية
ليس أصيلًا في عرويته، لأنه فارسي الأصل، ولا مخلصًا في
دينه، لأنه مشتم بالزندقة. ويقدم التوحیدی حوارًا بين ابن
المقفع وبين عدد من أشراف العرب الذين لا قامهم في المريد،
ويبدأ الحوار بطرح ابن المقفع للسؤال: أي الأمم أحقل. وهنا
تفتح محاور داخل المحاور الأصلية (الإطار) التي بدأت
بسؤال ابن سعدان، وبصانعه القوم فيذكرون الفرس أولاً ثم
بقية الأمم، حتى يتركوا له الأمر، فعجى إجابته مدعومة
بالأسباب مؤكدة أن العرب أفضل الأمم. ومن الملاحظ أن آلية
الاستدراج التي اعتمدت عليها إجابة التوحیدی عن سؤال
الوزير في البداية تتحقق أيضًا في إجابة العرب الأشراف على
سؤال ابن المقفع، وذلك عبر التظاهر بالمصانعة، التي تنجح
في أن يبرز ابن المقفع نواصر الأمم الأخرى تمهيدًا للحكم
النهائي القاطع بأفضلية العرب المطلقة.

ومن آليات الإيهام في هذه المحاور الطويلة للتوحیدی
استمرار محاصرة الوزير ابن سعدان لأبي حيان بالسؤال ذاته،
ليسمع وجهة نظره الخاصة، ويمكن أن نقول - بمباراة
أخرى - إن التخطيط للحوار هنا وراء فكرة إجبار المناقش أو
المحاور على الإنصاح عن رأيه والتعبير عن فكرته، وهذا في
حد ذاته يؤكد استمرارية آلية أخرى هي (المراوغة) التي يستند
إليها التوحیدی منذ بداية المحاور بالإحالة على كلام ابن
المقفع والتوراي خلفه. يقول التوحیدی مسجلًا حوار الوزير
معه عقب انتهاء حوار ابن المقفع والأشراف:

«قال: ما أحسن ما قال ابن المقفع! وما أحسن
ما قصصته وما أثبت به! هات الآن ما عندك من
سموع ومستنبط.

« هذه مقابلة دارت في مجلس أبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني، وعنده أبو زكريا الصيمري، والنوشجاني أبو الفتح، والعروضي أبو محمد المقدسي، والقومسي، وغلّام زحل، وكل واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرد في صناعته... فاستخلصتها ورسمتها في هذا الموضوع... ولا أنسب فضلاً إلى واحد منهم بعينه، لأن الكلام بينهم كان يثقف ويطيب، وكانت المباحة والمنافسة يدخلان فيه، ويظهران عليه، وينالان منه، وهذا من ذوى الطباع المختلفة معروف، ومن أصحاب التنافس معتاد، ولو استتب القول بين سائل ومسئول لحكمت الحال مقرباً ومبتعداً ومصوباً ومصدأً، ولكن الأمر على ما عرفتكم، فكان عاذري عند خلل بمر... إلخ» (٣٥).

ومن أهم ما يلاحظ في نص التوحيدى إشارته المهمة لارتكاز المحاور - المقابلة على السؤال والجواب والاختلاف في الرأي والمنافسة والمباحة، وهي معان سبق تأكيدها في نصوص سابقة للتوحيدى. ومن ثم سنجدّه يعرض للرأى الأول الذى يتناول فوائد العلوم ونفعها ثم عدم جدوى علم النجوم، وبعد ذلك يعرض للرأى المضاد، ويشرح في تفصيل ذلك، وتبدو المسألة كأنها حوار مفتوح يقلب فيه الأمر من وجوه شتى، فتتوالى أصوات متعددة جهل أصحابها، وهي تتوزع بين التأييد والإدانة لهذا العلم. وتوهم المحاور في مجملها بتعددية تمثّل في الجدل المتوالى بين أصحاب الآراء المتعارضة، الذى لجأ فيه بعض المتحاورين إلى الاستعانة ببعض الحيل البلاغية مثل التمثيل القصصى (الأيجورى) لتحقيق مزيد من الإمتاع لمخاورهم» (٣٦). إلا أن المحاور تنتهى إلى الرأى الواحد الذى يقره أبو سليمان المنطقي، وهو أقرب إلى الصيغة التوفيقية التى لا ننكر العلم ولا تستبعد النظر فيه مطلقاً، وإنما بالنسبة إلى فئة معينة من الناس غير المؤهلين لذلك. وعلى هذا تنتهى محاور التوحيدى بعد أن تشقّق الكلام في وجوه مختلفة، على حد تعبيره. بقول التوحيدى في آخر مقابسته:

« قلت لأبي سليمان - في هذا الموضوع -؛ حصل لنا في هذه المسألة جوابان؛ أحدهما زجر عن النظر في هذا العلم، على ما طال الشرح فيه، والآخر على هذه الفائدة التى تكاد الروح تطير منها طرباً عليها، فهل يجوز أن نعتقد فساد الرأىين؟... فقال: الجوابان صحيحان، وذلك أن هاتين أنفساً غيبشة، وعقولاً رديئة، ومعارف غسبية، لا يجوز لأربابها أن ينشلقوا ربح الحكمة، أو يتناولوا إلى غرائب الفلسفة، فالتهى ورد من أجلهم، وهو حق والحال هذه الحال، فأما النفوس التى قوتها الحكمة، وبلغتها العلم، وعدتها الفضائل، وعقدتها الحقائق، وذخرها الخيرات، وعمارتها المكارم، وهمتها المعالى، فإن النهى لم يتوجه إليها، والعيب لم يوقع عليها؛ كيف يكون ذلك وقد بان بما تكرر القول فيه، أن فائدة هذا العلم أجل فائدة، وثمرته أسمى ثمرة وتنتجته أشرف نتيجة...» (٣٧).

وتأخذ عملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة وفرضها على الآخرين ملامح مختلفة في محاوره من أهم محاورات التوحيدى، نظراً لجدة موضوعها وعظومته بوصفه أحد مآزق مثقفي ذلك العصر، وهو العلاقة بين الشريعة والفلسفة؛ هل يمكن المزج بينهما؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن إقامة نوع من التوفيق بينهما؟

لا تبدأ المحاور (الإطار) بالطرح المباشر للموضوع، وإنما تبدأ بسؤال لغوى يوجهه الوزير ابن سعدان إلى التوحيدى - الراوى، يخلص منه إلى استفسار عن شخص يدهى زيد بن رفاعه، وعن نشاطه ومذهبه. وتستدعى المعلومات التى تتضمنها إجابة التوحيدى عن سؤال الوزير ذكر علاقة هذه الشخصية بجماعة إخوان الصفا، وذكر هؤلاء يستدعى - بدوره - ذكر أشهر رجالهم وفي مقدمتهم أبو سليمان البهستى الملقب بالمقدسى؛ كما يستدعى الإشارة إلى معتقدهم ومشروعهم الفكرى القائم على المواجهة بين الفلسفة اليونانية والشريعة، ومسوغات ذلك المشروع.

استفزاز أحد الخصوم له، وتبدأ محاوره أخرى، يتم فيها إلهام المقدسي على يد هذا الخصم، بعدها يسأل الوزير مستوضحاً معرباً عن دهشته من موقف أبي سليمان المنطقي، ليستأنف الراوي سرد بقية محاوره أبي سليمان المنطقي مع تلاميذه، وفي هذا الجزء يمبر الراوي عن التقاد مباشر لأبي سليمان الذي ينتهي كلامه بالحث على التحال الدين والفلسفة معاً، رغم فصله الحاد بينهما.

وعلى هذا تتضمن المحاوره الإطار (بين الوزير وأبي حيان) داخلها أكثر من محاوره، الأولى بين أبي حيان وأبي سليمان المنطقي والثانية بين أبي سليمان المنطقي وتلاميذه وسامعيه والثالثة بين المقدسي والحريري، واحتواء المحاوره الإطار هذه المحاورات يتم بواسطة أسئلة الوزير لأبي حيان التي تستدرجه إلى الاستمرار في الحكى، بحيث تصبح وسيلة أساسية في تخلق المحاوره بعد المحاوره.

وبناء المحاوره على هذا الصهايل في التركيب ووضع الأسئلة تقف وراءه حقيقة مهمة، أريد تثبيتها والإلحاح عليها، وهي نقض فكر إخوان الصفا، وإدانة توجههم بشكل أساسي ولا يخفى هنا البعد السياسي الكامن وراء نبذ فكر هذه الجماعة التي كانت تخرص على جذب العامة وتثقيفهم بالمعارف العلمية وتزويدهم بمفاهيم جديدة مغايرة للمفاهيم الثابتة، كما يتضح من المحاوره ذاتها، في كلام المقدسي^(٤٠) الذي يعد بياناً عن هذه الجماعة وفكرها، وفي رد الحريري عليه. ويتجلى هذا البعد السياسي في الإدانة المباشرة التي تجرى على لسان الحريري (أحد خصوم إخوان الصفا في المحاوره) في رده على المقدسي لبعض العلماء المتفلسفة ممن كان لهم صلة ببعض القرامطة^(٤١) كما يتجلى أيضاً في احتواء المحاوره وحشدنا لأراء المهاجمين - بدءاً من هجوم الراوي نفسه - لفكر إخوان الصفا القائم على المزج بين الشريعة والفلسفة، ذلك أن هؤلاء كانوا ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية والمفهوم الشريعة الذي تنأسس عليه الإيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة، وكان المقل هو موجههم ورؤسهم، ومن هنا كان إنكارهم المعجزات ورفضهم التقليد في الدين^(٤٢)، ومن هنا نفهم حدة الحريري على المقدسي في هذه المحاوره. كتب التوحیدی:

وبهذا يصبح السؤال عن زيد بن رفاة استدراجاً للحديث عن هذه الجماعة وفكرها وطرحه للنقاش، حين يسأل الوزير أبا حيان عما إذا كان قد رأى رسائل إخوان الصفا؟... فيجيب أبو حيان مصرحاً برأيه في فكر هذه الجماعة، ثم تفتح المحاوره الإطار (بين الوزير وأبي حيان) على محاوره أخرى، حين يبدأ في سرد وجهة نظر أبي سليمان المنطقي، بعدما عرض عليه بعض رسائلهم، وما كان من ردود أفعال لبعض تلاميذه. ووجهة نظر أبي سليمان المنطقي تنقض محاولة إخوان الصفا في التوفيق بين الفلسفة والشريعة واستحالة ذلك لاختلاف كل منهما منهجياً (اختلاف التسليم بالوحي النازل عن الاعتداد بالرأى والعقل). وبالإضافة إلى ما ينطوي عليه رد فعل أبي سليمان المنطقي - كما تقدمه المحاوره - إزاء رسائل إخوان الصفا من هجوم على فكر هذه الجماعة، فإنه يحسم الفصل بين الشريعة والفلسفة معلناً من شأن الوحي والدين منتقياً من شأن العقل والفلسفة^(٣٨).

حتى يستكمل التوحیدی - الراوي عرض الرأى والرأى الآخر، يلجأ إلى قطع السرد بسؤال من الوزير، حتى يتم عرض وجهة النظر الأخرى بالتفصيل (جماعة إخوان الصفا)، وذلك على لسان المقدسي، فبعد أن ينتهي من عرض وجهة نظر أبي سليمان التي يقدمها عبر اعتراضات واستيضاحات من تلاميذه وسامعيه، يسأله الوزير:

وأما سمع شيئاً من هذا المقدسي؟ قلت: بلى قد ألقيت إليه هذا، وما أشبهه بالزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، في أوقات كثيرة بحضرة حمزة الوراق في الوراقين، فسكت، وما رآني أهلاً للجواب، لكن الحريري غلام ابن طرارة مبهجه يوماً في الوراقين يمثل هذا الكلام، فاندفع فقال: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء...^(٣٩).

تصبح أسئلة الوزير وسيلة أساسية لاستدراج الراوي لاستحضار وجهات النظر المتقابلة عبر هذا السرد، وحين يعرض الراوي لوجهة نظر المقدسي فإنه يعرضها في إطار

إمكاننا لتجسيد الخلاف في الآراء والأفكار ووجهات النظر؛ بحيث يمكن أن نقول إنها الصنف أو الشكل الأدبي الملازم لمرض وجهات النظر المختلفة والمتعارضة، بغض النظر عن الاختصار على الرأي الواحد أو التعصب له، ذلك أنها في كل الأحوال سمحت بنقل آراء الغير وأفكاره، وطرحتها للنقاش، وجعلتها مادة للتداول والجدل.

وفضلاً عن ذلك، فإن استيعاب المحاور للآراء المختلفة والمتعارضة جعلها أقرب إلى أن تكون أداة معرفية كاشفة عن التحولات الاجتماعية والفكرية والثقافية التي كان يمر بها المجتمع العربي في تلك الحقبة من العصر الوسيط؛ حيث كان المجتمع العربي يشهد انفتاحاً عقلياً ومعرفياً على كل المعارف والأديان والمذاهب والفلسفات، واجتماعياً على جميع الأجناس والشعوب. وكان الاختلاف في هذا المجتمع أساسياً، ومن ثم كان هناك القلق الدائم الذي عبر عنه بالسؤال الذي لم يهتد إلى إجابة ناصعة حتى مع هيمنة الرأي الواحد، وقد جسدت محاورات التوحيدى هذا القلق عبر الاختلاف والجدل.

- ٥ -

من أهم السمات الأدبية لمحاورات التوحيدى أنها أنجزت على أرضية سردية؛ حيث مثل السرد إطاراً خارجياً يحتوى المحاور، وقد تبين مما سبق أن السرد كان يمهّد لاسترجاع المحاور بدءاً من افتتاحية المحاور الإطارية - لاسيما في الإمتاع والمؤانسة - التي كانت تعتمد على الحكى، فضلاً عن أن هذا الحكى كان يمهّد للانتقال من محاور إلى أخرى، وربما مثل السرد عنصراً داخل المحاور ذاتها، غير أن السمة السردية كان لها حضور أقوى في بعض محاورات (الإمتاع والمؤانسة)، حيث ارتبط بمواقف خاصة بين أبى حيان - الراوى، والوزير؛ ذلك عندما يستند الحوار بينهما إلى مجموعة من الأخبار والمرويات ذات الطابع القصصى الذي يهدف إلى غاية أبعد من مجرد الحكى؛ مثل إسداء النصيحة أو العظة أو العبرة أو الإفادة من التجربة... (٤٥)

وتبين ذلك بوضوح عندما يسأل الوزير في الليلة الثامنة والثلاثين عن خبر الفتنة التي حدثت في بغداد عام ثلاثمائة

وتم كمر الحريرى كمر المدل وعطف عطفه الوائق بالظفر، فقال، يا أبا سليمان. يقصد أبا سليمان البيهقى (المقدسى)، من هذا الذى يقر منكم أن عصا موسى انقلب حية، وأن البحر انقلب، وأن يداً خرجت بيضاء من غير سوء، وأن بشراً خلق من تراب، وأن آخر ولدته أنثى من غير ذكر، وأن ناراً موجهة طرح فيها إنسان فصارت له برداً وسلاماً، وأن رجلاً مات مائة عام ثم بعث فنظر إلى طعامه وشربه على حالهما لم يتغيرا... وعلى هذا، إن كنتم تدعون إلى شريعة من الشرائع التي فيها هذه الخوارق والبدايع فاعترفوا بأن هذه كلها صحيحة ثابتة كائنة لاربع فيها ولا مربة، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تعليل ولا تلبس، وأعطينا خطكم بأن الطوائع تفعل هذا كله، والمواد تواتى له، والله تعالى يقدر عليه، ودعوا التورية والحيلة، والغيلة، والظاهر والباطن، فإن الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من فن الفلسفة (٤٦).

وإذا صح أن رسائل إخوان الصفا كانت تمثل البرنامج التقني لجماعات القرامطة (٤٦) التي شكلت أقوى حركة معارضة سياسية في تاريخ الدولة العباسية، فإن تكرس هذه المحاور للهجوم على إخوان الصفا عبر مقولة استحالة الجمع بين الدين والفلسفة، يؤكد البعد السياسى في هذه المحاور بشكل عام وفي موقف شخصية مثل أبى سليمان المنطقى الذى أثار دهشة الوزير ابن سعدان، والذي جعل أبا حيان الراوى يسمه بالتناقض.

لكن، على الرغم من قيام هذه المحاور على تبنيها الرأي الواحد وامتلاكها هذه الحقيقة الثابتة، فإن صياغة التوحيدى لها على هذا النحو توهم بعدم تملك الحقيقة وبأنها غير مفروضة أو متبناة سلفاً؛ فضلاً عن أنها توهم بتعدد الأصوات يميز عنها هذا الخلاف الجسد والمشخص بواسطة أشخاص أحياء يتحاورون ويتخاصمون، لكل منهم تصوره الخاص ومعتقد الذى يؤمن به وينافح عنه. وعلى هذا، فإن المحاور بوصفها صنفاً أدبياً متميزاً لدى التوحيدى أتاحت

والثنين وستين هجرى)، ويطلب من أبى حيان أن يروى له ما حدث رغبة فى الإفادة من تجارب السابقين. كتب التوحيدى:

«قال: كيف عبرك فى الفتنة التى عرضت وانتشرت، وتفاقت، وتعاظمت؟ فكان من الجواب: خبر من شهد أولها، وغرق فى وسطها، ونجا فى آخرها. قال: حدثنى فإن فى روايته وسماعه بهمة وتعجباً، وزيادة فى التجربة، وقد قيل: تجارب المتقدمين ميرايا المتأخرين، كما يصير فيها ما كان، يتجسس بها فيما سيكون...» (٤٦).

على هذا النحو تبدأ المحاوراة الخاصة بأحداث هذه الفتنة فى تلك الليلة الطويلة التى تشتمل على أكثر من محاوراة، بعدها يبدأ سرد طويل لأحداث الفتنة وردود الأفعال المختلفة:

«كان أول هذه الحادثة الفظيعة البشعة التى حيرت العقول وولعت الألباب، وسافر عنها التصوفيق، ... شئ كلاسئ... وذلك أن الروم تهاجت على المسلمين، فسارت إلى نصيبين بجمع عظيم زائد على ما عهد على مر السنين... فخاف الناس بالموصل وما حولها، وأخذوا فى الانحدار على رعب... وماج الناس بمدينة السلام واضطربوا، وتقسم هذا الموج والاضطراب بين الخاصة والعامة... ولما اشتعلت النار، واشتعلت الشارة، صاح الناس، النفير النفير وإسلاماه، وامحمداه... وكان عز الدولة قد عسج من ذلك الأوان إلى الكوفة للصيد، ولأغراض غير ذلك؛ فاجتمع الناس عند الشيوخ والأمائل والوجوه والأشراف والعلماء... وقالوا: الله الله، انظروا فى أمر الضعفاء وأحوال الفقراء؛ واضضربوا لله ولدينه، فإن هذا الأمر إذا تفاقم تعدى ضعفاءنا إلى أقبائنا... اجتمع القوم... وتشاوروا وتفاوضوا، وقلبوا الأمر، وشعبوا القول... والتأم لهم من ذلك أن تخرج طائفة وراء الأمير بختيار إلى الكوفة وتلقاه وتعرفه ما قد شمل

مدينة السلام من الاهتمام؛ وأن الخوف قد غلبهم، وأن الدهر قد ملكهم... واتفق جماعة على نصريمة الرأى فى الحركة إلى الكوفة، منهم... وسارت الجماعة إلى الكوفة، ولحقت عز الدولة فى الصيد، وانتظرت؛ فلما عاد قامت فى وجهه واستأذنت فى الوصول إليه على خطوة وسكون بال، وقلة شغل؛ فلم يلتفت إليهم، ولا حاج عليهم، وكان وافر الحظ من سوء الأدب، قليل التحاشى من أهل الفضل والحكمة، لم قيل له: إن القوم وردوا فى مهم لا يجوز التغافل عنه، والإمساك دونه، فأذن لهم بين المغرب والعتمة، فجلسوا بحضرته كما اتفق من غير ترتيب، فقال: تكلموا» (٤٧).

يمهد التوحيدى بهذا السرد التفصيلى للمحاوراة التى تدور فى مجلس الأمير، وهى محاوراة تحوى خلافاً بين وجهات نظر متعددة ومتعارضة، كل متحدث يقدم رقبته الخاصة فى مواجهة الهنة القائمة، وقد مهد السرد لعرض هذا الخلاف، كما مهد أيضاً لعرض سلوك الأمير إزاء الجماعة الغاضبة المهمومة بمحنة البلاد، وبعبارة أخرى، فإن الطريقة التى قدم بها السرد شخصية الأمير (أو رسم بها هذه الشخصية) تقود إلى رد الفعل الذى سيواجه به الأمير محاوريه، ونقصد هنا إشارة النص السابق إلى خروج الأمير للصيد فى الوقت الذى تواجه فيه البلاد هجوم الروم. وصف النص الأمير بأنه وافر الحظ من سوء الأدب وقليل التحاشى من أهل الفضل والحكمة؛ فمثل هذا التقديم يمهّد لرد الأمير على محاوريه ولما سيوجهه على نحو خاص لأحد العلماء الذين حاوروه فى هذا المجلس. كتب التوحيدى على لسان الأمير:

«وما أعجبنى هذا التفريع من الصغير والكبير... وإنكم لتفتنون أنكم مظلومون بسلطانى عليكم وولايتى لأسودكم كلا... والله لو لم تكونوا أشباهى لما وليتكم... ولو خلا كل منا بميب نفسه لعلم أنه لا يسمعه وعظ خبره، وتهجين سلطانه، أظن هذا الشيخ أبو بكر الرازى أننى غير

قدمها بناء على مخططة، أى عبر رغبة الوزير ابن سعدان فى أن يعرفه بعدد كبير من العلماء، ومن المفيد أيضاً أن نضع فى اعتبارنا أنه حرف بهذه الشخصيات من وجهة نظره. كتب التوحيدى على لسان الوزير مخاطباً الراوى:

«لم أطلب إليك أن تعرفهم بما هو معلوم الله منهم... إنما أردت أن تذكر من كل واحد ما لاح لك عينيك، وتجلي لبصيرتك، وصار له به صورة فى نفسك» (٤٩).

ومن هنا اهتم التوحيدى بالجوانب التى تعنيه فيهم، وبالتالي كان تركيزه على الصفات المعنوية وبعض الطباع لكل من هؤلاء، لاسيما ما يتعلق بالصفات العقلية والنشاط العلمى.

ومن أهم الشخصيات التى قدمها التوحيدى، على الإطلاق - وهى من أهم الشخصيات التى كان لها حضور بارز فى محاوراته أيضاً - أبو سليمان المنطقى السجستانى الذى كان يمثل مرجعية أساسية له سواء كان بحضوره شخصياً أو من خلال استحضار أقواله التى كان يسترجعها. ومن ثم، فإن سؤال ابن سعدان عن أبى سليمان المنطقى فى الليلة الثانية من ليالى (الإمتاع)، فضلاً عن إجابة التوحيدى عن هذا السؤال، أمر له دلالة، لأنه يمثل خلفية مهمة لهذه الشخصية، بالإضافة إلى أن هذه الإجابة كانت تتحسن بعض الجوانب الإنسانية فيها (الوصف الجسدى، الوضعية الاجتماعية)، فتجلبها إلى شخصية إنسانية ذات أبعاد مختلفة، وليست فقط مجرد لسان ناطق بالأفكار. يقول التوحيدى على لسان الراوى:

«ثم حضرت ليلة أخرى فقال أول ما سألك عنه حديث أبى سليمان المنطقى كيف كان كلامه فينا، وكيف كان رضاه عنا ورجاؤه بنا، فقد بلغنى أنك جاره ومعاشره، ولصيقه وملازمه وقافى خطوه وأثره، وحافظ غاية خبره.

فقلت: والله أيها الوزير ما أعرف اليوم ببغداد... إنساناً أشكر لك وأحسن ثناء عليك، وأذهب فى طرق العبودية معك، منه؛ ولقد سكر الأذان وملاً

عالم بنفاقه، ولا عارف بما يشتمل عليه من خيمه وشره، يلتقانى بوجه صلب، ولسان هدار يبرى فى نفسه أنه الحسن البصرى يعظ الحجاج بن يوسف، أو واصل بن عطاء يامر بالمعروف، أو ابن السماك يهوب الفجار؛ هذا قبيح، ولو سكت عن هذا لكان عباً وعجزاً...» (٤٨).

وعلى هذا يسهم السرد فى رسم شخصيات المحاورات، لأنه يمهّد لظهورها متحدة، على الرغم من أن معظم شخصيات المحاورات يتأسس على الحوار، بمعنى أن الطريقة التى تم بها بناء الشخصية كانت تعتمد على الحوار بالدرجة الأولى. وتأزر السرد مع الحوار هنا فى بناء الشخصية المتحاورة ينقلنا إلى سمة أدبية أخرى من أهم سمات المحاورات فى كتابة التوحيدى، وهى احتواءها على البذرة الجينية للشخصية القصصية التى كان لها دورها فى استزراع بعض الشخصيات القصصية فى أعمال لاحقة لبعض الأدباء القدماء.

ولعلنا فى غنى عن القول بأن الخلاف الذى سجلته محاورات التوحيدى بين رأى وآخر وفكرة وأخرى، له أهميته فى تجسيد مستويات متعددة من الصراع فى العصر الوسيط، وأن هذه الأفكار المتصارعة نقلتها المحاورات عبر شخصيات لها وجود تاريخى متعين، وليس الغرض من قولنا «لها وجود تاريخى متعين» هو إثبات تطابق هذه الشخصيات مع واقعها التاريخى، أو تخشى هذا الواقع، فبخفض النظر عن مدى تطابقها مع واقعها من عدمه، فإنها مثلت أنماطاً من مثقفى ذلك العصر؛ فهناك نمط المثقف التقليدى المحافظ؛ ويندرج تحته اللغويون ومن لف لفهم، وهناك نمط المثقف غير التقليدى مثل العلماء والمناطقية والمفلسفة والأطباء والمترجمين... إلخ. وقد تأسس بناء كل شخصية من هذه الشخصيات على الحوار؛ بمعنى أن الحوار الذى كان يدور بين شخصيات المحاورات كان يكشف عن ذهنية كل منها، ويحدد هويتها، ويفصح عن سلوكها وأفعالها وتصرفاتها.

ومن المفيد أن نشير إلى أن التوحيدى فى الليالى الأولى من (الإمتاع والمؤانسة) قدم لمعظم شخصيات المحاورات

فقال: قاتله الله، فلقد أوجع وبالغ، ولم يحفظ
ذمام العلم، ولم يقض حق الفتوة^(٥١)

لقد اعتمد التوحیدی - باختصار - على مدخل إنساني
في تقديم شخصية أبي سليمان، بعد سؤال الوزير عن مكانته
العلمية بين أقرانه: «ابن زرعة، وابن الخمار، وابن السمع،
ومسكويه... إلخ»^(٥٢). وسؤال الوزير له أهميته لأنه يصنف
الرجل تصنيفاً خاصاً، فيضعه مع فئة خاصة من مثقفي ذلك
العصر غير النمطيين (المحافظين)، من العلماء والمناطقية
والفلاسفة والمترجمين. وإلحاح التوحیدی على التعبير عن
امتنان أبي سليمان للوزير يعني أن الرجل لولا عاهته لكان
واحداً من مجالس الوزير ومحادثيه مثل غيره من العلماء.

هذا هو التقديم المباشر لشخصية أبي سليمان المنطقي
السجستاني الذي قام به التوحیدی بواسطة الحوار بينه وبين
الوزير، وهو تقديم يتم على أساس من التعاطف والإعجاب
والاعتداد والاعتراف - أيضاً - بأستاذية العالم وفضله. يقول
التوحیدی مبرزاً مكانته وسط أنواده من العلماء:

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً، وأقربهم
غوصاً، وأصفاهم فكراً، وأظفرهم بالدرر،
وأوقعهم على الغرر... إلخ»^(٥٣)

أما حضور أبي سليمان المنطقي في المحاورات، فهو حضور
بجسد في مجمله صورة المثقف العقلاني المستنير الذي يؤمن
بالعلم والعقل، لكنه يؤثر المصالحة بين النقل والمقل
والموروث والوافد ويؤمن بتعاضد الأفكار والتصورات المتعارضة
معاً، ويتجنب الصدام بينهما، ومن هنا، تغلب الصيغة
التوفيقية على رؤية هذه الشخصية ومواقفها، ويتضح هذا في
محاوالت المفاضلة بين الشعر والنثر والنحو والمنطق، فعلى
الرغم من تمجيد هذه الشخصية للعقل وإعلائها له، ولأى
نشاط إنساني يصدر عنه، فهي تسعى إلى التوفيق بين الشعر
والنثر مثلاً وتلمس الخصائص والمزايا التي ينفرد بها كل
منهما، والإقرار بأن لكل منهما مثالبه ومناقبه، ومحاولة
الوقوف عند ما يشترك فيه الاثنان، وتكرار الموقف الوسطي
نفسه لهذه الشخصية في المفاضلة بين النحو والمنطق، حيث
تتحري البحث عن إمكان التوافق والتشابه والتواصل بينهما،
رغم إدراكها للاختلاف الجذري الواقع بينهما.

البقاع بالدعاء الصالح... وقد عمل رسالة في
وصفك ذكر فيها ما أتاك الله وفضلتك به من
شرف أصرافك وكرم أخلاقك وعلو همتك...
وهي تصل إلى مجلسكم في غد أو بعده...
فإنك لمعت روحه وكان خفت، وبصرته وكان
عشى... بالرسم الذي وصل إليه لأنه كان
قنط منه وهو قنوط... فلما وصل إليه ذلك
الرسم... وحاجته ماسة إلى رغي، وحوله وقوته
قد عجزا عن أجرة مسكنه، وعن وجه غدائه
وعشائه عاش.

ومما زاد في حديث الرسم أنه وصل إليه مع العذر
الجميل، والوهد العرض الطويل، ولو رأيته وهو
يتفرل... لمجبت. فقال: سررتي لسروره بما
كان مني، وإن عشت كعشت الزمان عن
ضيمه، وقللت عنه حد نابه، ولولا الضمانة مانعة
عن نفسه، ومتنعت معها بنفسه، لغشى هذا
المجلس فيكم فاستأنس وأنس، ولكنه على حال لا
محتمل له عليها، ولا صبر عليه معها»^(٥٤)

إن شخصية أبي سليمان المنطقي هي الشخصية الوحيدة
التي يقدمها التوحیدی بهذا التعاطف الشديد. وكلام الوزير
والتوحیدی في النص السابق يكشفان عن فقر الرجل وشدة
احتياجه، كما يظهر كلام الوزير السبب في عزله وعدم
تمكنه من حضور مجلسه مثل غيره من العلماء. وحتى
يتحقق التعاطف بشكل أكبر يردف هذا الحوار بسؤال الوزير
عن الأبيات الشعرية التي تشير إلى عيوب أبي سليمان
الجسدية المنفرة:

«أتحفظ ما قال البديهي فيه؟ قلت: نعم،: أنشد
فيه، فرديت:

أبو سليمان عالم فطن

ما هو في علمه بمنقوص

لكن تطيرت عند رؤيته

من عور موحش ومن برص

وبابنه مثل ما بوالده

وهذه قصة من القصص

في الجماعة، يقسم على مذهب أبي حنيفة... ويقال
ويتخرج^(٥٥).

على هذا النحو يتم رسم شخصية أبي سعيد في سياق التعريف به وتحديد مكانته بالنسبة إلى أقرانه من العلماء، استجابة لرغبة ابن سعدان، وفق مخطط الراوي الذي يقوم باستحضاركم كبير ومتوال من الأخبار عن أبي سعيد، والذي يحرص على استكمال جوابات الشخصية علماً وخلقاً وسلوكاً، وكان قد أشار إلى بعض معالمها الجسدية في بداية تقديمه لها، وهذا التقديم يؤكد سلوك الشخصية وتصرفها تجاه من تخاوره في المحاور / المناظرة التي تمت بينها وبين - متى القناني. وبعبارة أخرى يبدو هذا التقديم متساوفاً مع ما يكشف عنه حوار هذه الشخصية، كما قدمه الراوي، مع الآخر النقض. إذ إن كلام أبي سعيد مع محاوره يؤكد أنه المالك الوحيد للحقيقة الصائبة التي لا تناقض ولا تعارض، وأنه وحده له حق السؤال وحق الوصاية وحق الاتهام، ويبدو ذلك في بداية كل فقرة يخاطب فيها خصمه، التي تفتتح بالفعل «أخطأت» كما يبدو في المبادرة بالاتهام بالجهل والخداع والغفلة. ويغلب على حوار أبي سعيد السمة الانفعالية واللجوء إلى الشر أحساناً في محاجته مع متى القناني، فحين يشير متى إلى أن اليونان أكثر الأمم عنابة بالحكمة والبحث هن ظاهر العالم وباطنه، وأن بفضلهم ظهر مظهر من أنواع العلم وأصناف الصنائع وأن هذا لم يتحقق لغيرهم. يقول أبو سعيد السيرافي:

«أخطأت، وتمصت، وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبثوث في العالم بين جميع من في العالم، ولهذا قال القائل:

العلم في العالم مبثوث

ونحوه العاقل محشوث

وكذلك الصنائع مفوضوعة على جميع من على جدد الأرض^(٥٦)

وكما تبدو هذه الشخصية انفعالية في لفتها، فإن هذه السمة تنسحب على حركتها الجمعدية أثناء حوارها مع الآخر^(٥٧)، وهو ما يحرص صياغة التوحيدى على ذكره

وعلى الرغم من أن موقف هذه الشخصية في المحاور التي تعرض لإمكان التوفيق بين الشريعة والفلسفة، حيث ترفض هذه الصيغة التوفيقية بينهما، فإنها ترى إمكان تعايش الاثنين معا (الشريعة والفلسفة) بوصفهما طرفين متمايزين من طرق المعرفة، أولهما يعتمد على التسليم الغيبي بالحقيقة المطلقة والآخر يعتمد على الاستدلال العقلي.

لقد قدمت صياغة التوحيدى لحوار هذه الشخصية نموذجاً للعالم واسع الأفق، الذي يؤمن بتعدد الإبداع وطرق المعرفة وأشكالها، ولا يتمصب للرأى الواحد، ويسعى إلى تحقيق صيغة توفيقية تسمح بوجود الآخر وتحقق التوافق دون الصدام.

وفي المقابل قدمت المحاورات نمطاً آخر للشخصية الضد: أى شخصية العالم المحافظ المتشدد الذي يتمصب لرأيه، ويحتقر الرأى الآخر، ويذمره تحت دعوى الاعتزاز بالذات أو الموروث أو الاستناد إلى الفطرة السليمة والموهبة الإلهية. ويصل اعتداده هذه الشخصية برأيها وصحته إلى حد معاداة العلم والتباهى بالجهل. وقد تحقق وجودها في أسماء، لأصحابها وجود فعلى مثل أبي سعيد السيرافي والحريري من علماء ذلك العصر. ومن المهم أن نؤكد أن لهذه الواقعة في اختيار الأسماء دلالتها في أن تصبح الشخصية المتخاوره شخصية إنسانية لها معالم وملامح واضحة، وليست مجرد وسيط لنقل الفكرة.

ويتحدد الجانب الأدبي في رسم شخصية مثل شخصية أبي سعيد السيرافي في لجوء الراوي إلى المبالغة الشديدة في تضخيم المكانة العلمية التي تتمتع بها، وفي اعتماده على مجموعة من الأخبار^(٥٨) التي تشير إلى أهميته بوصفه عالماً من علماء العربية الذين ينتمون إلى الثقافة العربية التقليدية بمكوناتها من لغة وشر وأمثال وحديث وفقه... إلخ... وتخلع عليه هذه الروايات ألقاباً عدة تدعم هذه المكانة وتزوده بصلاحيات لها أهميتها في تبرير الطريقة التي يتحاور بها مع الآخر. من هذه الألقاب: شيخ الإسلام، الإمام، الشيخ الجليل، الشيخ الفرد. وفي الوقت نفسه تتمتع هذه الشخصية بقدر كبير من التقوى والصلاح «يصوم الدهر ولا يصلى إلا

الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهاد والمباد وأصحاب الورع والتقوى، والناظرون فى الدقيق ودقيق الدقيق وكل ما عاين به غير عاجل وثواب آجل، مبهات لقد أسسرتهم الحسوة فى الارتقاء واستقيمت بلا دلو ولا رشاء ودللتم على فسورلتكم وضعف منكم» (٥٩).

ولو تتبعنا الحوار بين شخصية أى سعيد وبين شخصية متى القنائى، وبين الحريرى والمقدسى، لتبين لنا إلى أى حد يمكن أن يكشف الحوار عن التوازي بين شخصيتى أى سعيد والحريرى، حيث تمثل كل منهما تلك الشخصية المحافظة المتشددة المغلقة التى تخشى الآخر فتباغقه بالهجوم والاتهام. كما يكشف الحوار أيضا عن التوازي بين شخصيتى متى والمقدسى، وهما تمثلان نمطاً معارضاً للنمط الأول؛ حيث الشخصية العقلانية الراشدة المدركة لهذا التعارض، التى تستشعر - فى الوقت نفسه - العجز واليأس فى إمكان التواصل مع الآخر. ومحاوالت التوحيدى قائمة على أساس من هذا الوعى الشديد بالتعارض القائم بين هذين النمطين، فليس من قبيل المصادفة أن ينسب التوحيدى عبارة مثل: «العاقل يضل عقله عند محاوراة الأحق» إلى أحد الفلاسفة، ثم يركى هذه العبارة بتعليق ينسبها إلى أى سليمان:

«هذا صحيح، ومثاله أن العاقل إذا خاطب العاقل فهم، وإن اختلفت مرتبتهما فى العقل، فإنهما يرجعان إلى سنخ العقل، وليس كذلك العاقل إذا خاطب الأحق، فإنهما ضدان، والضد يهرب من الضد» (٦٠).

فمثل هذا الوعى يبرز صياغة حوار متى القنائى بهذه العبارات الموجزة والمحدودة التى تنم عن عجز صاحبها فى مواجهة الآخر وقلة حيلته لإزاء تسلطه الفكرى، كما يبرز أيضا رد المقدسى على الحريرى حين أسقط فى يده، ولم يستطع مواصلة الحوار معه. قال المقدسى: «الناس أهداء ما جهلوا، ونشر الحكمة فى غير أهلها يورث العداوة، ويطرح الشجاء، ويقدم زلد الفتنة» (٦١). وربما اوضح لنا أيضا - فيما سبق - الوعى بتصنيف شخصيات المحاورات وفق هذا التعارض، حيث

لتحقيق مزيد من التدقيق والاهتمام بالتفصيلات، التى تحقق الإنارة للسامع.

ومن أهم السمات التى يكشف عنها الحوار فى هذه الشخصية سمة التباهى بالجهل ومعاداة العلم. يقول أبو سعيد مهاجماً المنطق، موجها حديثه لأبى بشر متى:

«إنما بودكم أن تشغلوا جاهلا وتستذلوا عزيزا؟ وغايتكم أن تهزلوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا: الهلية والأنمية، والمأهية... وهذه كلها خسرات، وترهات، ومغالق، وشبكات، ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقب رأيه، وأثارت نفسه، استغنى عن هذا كله بمون الله وفضله. وجودة العقل وحسن التمييز ولطف النظر وثقوب الرأى وإنارة النفس من منافع الله الهنية، ومواهبه السنية، يختص بها من يشاء من عباده وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجها...» (٥٨).

وسمة التباهى بالجهل ومعاداة أى إمكان للارتقاء بالعقل سمة ثابتة فى هذا النمط. من الشخصية المحافظة التى تملك اليقين الدائم، يكشف عنها حوار شخصية أخرى من شخصيات المحاورات (شخصية الحريرى فى محاوراة الشريعة والفلسفة فى الليلة السابعة عشرة من ليلالى «الإمتاع»). وهذه الشخصية ليست إلا تنويعا على شخصية أى سعيد، إن لم تكن وجهاً آخر من وجوهها.

يقول الحريرى مخاطباً المقدسى (المتحدث باسم إخوان الصفا فى المحاوراة):

«أفتقول إن الفلسفة أباحت لكل طائفة من هذه الطوائف أن تدبى بذلك الدين الذى نشأت عليه؟ ودع هذا ليخاطب غيرك، فإنك من أهل الإسلام بالهدى والجبلة والمنشأ والوراثة، فما بالنا لا نرى واحداً منكم بأركان الدين؟... وأين كان الصدر الأول من الفلسفة؟ أهنى الصحابة، وأين كان التابعون منها؟ ولم خفى هذا الأمر العظيم - مع ما فيه من الفوز والنعيم - على

غير فاعلة بمعنى أنها دائماً طوع و رغبة الآخر الذى يحركها بالسؤال أو يستدرجها إلى الحديث، وكان دورها يقتصر على الاستجابة وفاعليتها تتضح فى مدى تحقيق هذه الاستجابة. وبوجه عام تبدو هذه الشخصية شخصية محاورة فى حدود ضيقة لاسيما فى (الإمتاع والمؤانسة)، أما فى (المقاييسات) فتبدو أكثر مشاركة فى الحوار بالنقاش أو التعقيب. وفى كل الأحوال فإن دور الرواية والنقل هو الدور الأكثر بروزاً وهو الذى يحرص الشخصيات نفسها على تأكيده.

ومن هنا فإن المظهر الخارجى لهذه الشخصية يجعلها شخصية موضوعية محايدة، حين تنقل حواراً لا تكون طرفاً فيه، أو حين تتحول إلى شخصية مراوغة تتوارى خلف آراء الآخرين أو الأخبار أو الحكايات التى ترويها، فيصبح حوارها مضمناً، لاسيما حين تكون فى مواجهة - مباشرة مع الوزير / ابن سعدان، وقد بدا هذا واضحاً فى المحاور الخاصة بالمفاضلة بين العرب والعجم، كذلك فى المحاور التى يفتتح بها اللبلة الرابعة والثلاثين. حين يطلب منه الوزير رأى فى كيفية مواجهة العامة التى لا تكف عن الخوض فى أموره وشغونه الخاصة؛ سيعتمد الراوى على آراء الغير وحكاياته وبعض المرويات ذات الطبيعة القصصية الأليجورية، يكتفى بها عن وجهة نظره، ويفتح بها محاوره أفقاً للتأمل وإعادة النظر واتخاذاً لمبرة، دون أن يصرح برأى حاصر به. ولا تبدو هذه الشخصية صاحبة رأى قاطع أو محدد فى موضوع ما إلا فى حوار الأنداد، كما يتحقق على سبيل المثال فى المحاور الخاصة بالمفاضلة بين الكتابة والحساب..

وتواجه شخصية الراوى صراعاً بين الراوى الشفاهى والراوى الكاتب، ويبدو هذا واضحاً فى صياغة المحاور؛ حيث تستند هذه الشخصية فى روايتها إلى تقنيات ترد إلى تقاليد الرواية الشفهية، ويرتد معنى الراوى فى هذه الحالة إلى المعنى التراثى للراوى، ويتحقق هذا بشكل واضح فى (المقاييسات) وفى محاورات (الإمتاع). ومن أهم هذه التقنيات الاهتمام بإسناد الخبر إلى قائله أو إرجاعه إلى مصدره الأصلى لإثبات موثوقيته وتحقيق مصداقه بهدف الوصول إلى الإقناع والتأثير. من هنا سنجد الراوى - الذى يتكلم بهضمير المتكلم دائماً - يفتتح المحاور - المقاييسات بقوله سمعت أبا سليمان أو سمعت

تم تصنيف شخصية أبى سليمان ضمن زمرة العلماء العقلايين، فى حين تم تصنيف أبى سعيد السمرانى ضمن زمرة اللغويين. وفى كل الأحوال كان لهذا التعارض دوره فى استزواج نعتين من الشخصية القصصية؛ ذلك أن شخصيات المحاورات فيها البعد الإنسانى عبر الوصف الخارجى للشخصية (الجسدى أحياناً)، أو كما تحقق عبر حوارها الذى كشف بدوره عن انفعالاتها وحركاتها وطريقة سلوكها وتفكيرها. لهذا لم تكن شخصيات المحاورات مجرد وسائط لنقل الأفكار، وإنما كانت شخصيات تنبض بالحياة إلى حد ما.

ولعلنا فى هذا السياق يمكن أن نقول إن الشخصية المحافظة التى تنتمى إلى الثقافة التقليدية كما رسمتها المحاورات كانت بمثابة بذرة الفكون لشخصية قصصية خيالية مثل شخصية ابن القارح فى (رسالة الغفران) لأبى العلاء المعرى (ق ٥ هـ) التى قدمها بوصفها نموذجاً للعالم المحافظ المتشدد دينياً وفكرياً وفتياً الذى يبدو فى حقيقته متعلماً مدعياً العلم والتقوى والصلاح، ومتسلطاً بهدف إلى فرض هيئته وهيئته على الآخرين بناء على ذلك الادعاء.

وفى تصورى - أيضاً - أن شخصية مثل شخصية «أنف الناقة» التى قدمها ابن شهيد الأندلسى (ق ٥ هـ) فى (رسالة التوابع والزوابع) بوصفها شيطان أبى القاسم الأفلحلى وهو عالم لغوى كان معاصراً لابن شهيد، هذه الشخصية تعد تنويعاً أخرى على الشخصية المحافظة فى المحاورات؛ ذلك أن ابن شهيد قدم شخصية «أنف الناقة» قصصياً بوصفها صوتاً من أصوات السلطة النقدية الجامدة المرتكزة على معايير شكلية ثابتة وحاجزة عن تقدير أى إنجاز يحققه الإبداع الأصيل.

وبقى شخصية الراوى، وهى شخصية رئيسية من أهم شخصيات المحاورات، ذلك أن حضورها دائم وبه يتحقق وجود المحاور؛ سواء فى (الإمتاع) أو فى (المقاييسات). وهذه الشخصية هى التى تقوم بدور الوسيط الذى ينقل أو يحكى ما يشاهده أو يسمعه أو يقرأه. ولا يبدو الراوى محاوراً رئيسياً مشاركاً فى عملية الحوار بقدر ما يبدو شخصاً متأهباً لتحقيق الاستجابة حين يوجه إليه السؤال. وبعبارة أخرى تبدو المحاورات هذه الشخصية فى أغلب الأحيان كأنها شخصية

النوشجاني أو أبا القاسم... إلخ، أو قوله: حدثنى فلان، يستخدم الطريقة نفسها فى إسناده الحديث إلى قائله فى (الإمتاع)، كقوله: حدثنى أبو سليمان، أو حدثنى أبو على الحسن، أو «حدثنى أبو سعيد بلعم من هذه القصة... أما على بن عيسى فإنه رواها مشروحة». وربما يشير إلى الراوى الأصلى للخبر، كما هو الحال فيما حكاه عن ابن المقفع فى محاوره المفاضلة بين العرب والمجم، حيث يصدر روايته بقوله: «قال شبيب بن شبة»...

ويتضح الصراع بين الراوى الشفاهى والراوى الكاتب فى العبارة التى كتبها بعد انتهائه من كتابة مناظرة السيرافى ومضى القناتى:

«هذا آخر ما كتبت عن عيسى بن على الرمانى الشيخ الصالح بإملائه، وكان أبو سعيد قد روى لهما من هذه القصة»^(٦٢).

حيث تمثل هذه العبارة النقلة بين الشفاهى والمكتوب، فهى تفيد انتهاء النص الذى سمعه الراوى شفاهاً من «على بن عيسى» ثم سجله كتابة - والمثير أن العبارة نفسها تكسر التتابع الزمنى لحكى الراوى للمناظرة بصفة عامة، حيث يتبقى تعليقان لعلى بن عيسى نفسه وللوزير ابن الفرات يفترض أن يكونا ضمن مزرواه وأملاه «على بن عيسى» على الراوى الكاتب.

وكسر التتابع الزمنى آلية من آليات تقاليد الكتابة يعتمد عليها الراوى الكاتب حين يقطع حكيمه لحوار - دار بينه وبين على بن عيسى حول أبى سعيد - بسؤال من ابن سعدان (المروى له) عن مكانة أبى سعيد العلمية، تتوالى بعده مجموعة من الأخبار والمعلومات عن أبى سعيد ومكانته. ويلاحظ أن هذه المعلومات تقدم فى آخر المحاوره وليس فى بدايتها، على عكس ما تقتضيه تقاليد الرواية الشفوية التى تتطلب أن تتم عملية التعرف فى بداية الحكى.

ومتابعة هذه التقنيات فى المحاورات تحتاج إلى درس مستقل ومفصل، لاسيما أن التوحيدى شهد نقلة مهمة فى تاريخ الحضارة العربية من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية، وعملية تسجيل المحاورات كتابة بناء على رغبة أبى

الوفاء المهندس، والإلحاح على فعل الكتابة بصفة عامة داخل المحاورات نفسها، مثل طلب ابن سعدان من أبى حيان كتابة ماسبق أن حكاه له أو كشابة بعض المعلومات لتقديمها إليه، كل هذا يكشف عن التحول الكتابى وبجسده، ويؤكد أهمية فعل الكتابة فى هذه المرحلة. المهم أن شخصية الراوى فى المحاورات تجسد هذه النقلة بين الشفاهى والمكتوب، ولعله لا يخفى فى كل محاورات التوحيدى كيف كان الراوى مهيبناً على النص، بمعنى أنه هو الذى أخذ على حاتقه مهمة ترتيب النص وتنسيقه، فوجهة نظره غير المعلن عنها - فى أغلب الأحيان - وراء ترتيب ظهور المتحاورين والطريقة التى أدير بها الحوار، فهو - أى الراوى - الذى يمسك منذ بداية المحاوره - التى تعتمد على السرد غالباً - حتى نهايتها بزمام الحكى.

- ٦ -

ولا يخفى هنا، بأية حال، أن المؤلف / التوحيدى وقصديته وراء اختيار الشخصيات وطريقة تقديمها وتحريكها وصياغة حوارها، واختيار ما ينادى له أكثر أهمية فى هذا الحوار. إنه باختصار وراء اختيار شكل «المحاوره» الذى تتجاوز به أشكال الكتابة المألوفة التى تحمل وجهة نظر صاحبها فى موضوع ما بشكل واضح ومحدد، أو التى تتضمن استعراضاً لأفكار أو تصورات أو معلومات بطريقة يسيطر عليها الصوت الواحد (المفرد).

وبتفصيل أكثر، اختار التوحيدى شكل المحاوره ليعرض الموضوعات الفكرية والفلسفية أو حتى ذات الطبيعة المعرفية العامة أو السياسية التى شغلته وشغلت مثقفى عصره متجاوزاً الأشكال الكتابية ذات السمة الأحادية، وكان اختياره اختصاراً واحداً، جاء ضمن تصور ارتضاه لنفسه؛ حيث وضع فى اختياره ضرورة حضور الآخر وأفكاره وآرائه، حتى مع تسديد الرأى الواحد. وعلى الرغم من احتواء المحاورات هذه الموضوعات ذات الطبيعة الفلسفية أو الفكرية فإنها لا تدخل ضمن المصنفات الفلسفية؛ فهى تختلف عن مصنفات فيلسوف مثل الكندى أو الفارابى على سبيل المثال.

البناء - بدا متجاوباً مع (ألف ليلة وليلة) من زاوية وجود الحكاية الإطار التي يتولد من داخلها حكايات اقتضت بدورها تقسيم الليالي وترتيبها. وقد تبين لنا - في بداية هذا البحث - كيف شكلت «الرسالة» إطاراً عاماً يحوى المحاورات المعاد إنتاجها من قبل التوحيدى تلبية لرغبة أبى الوفاء المهندس، وكيف كانت عملية استرجاع التوحيدى ما دار بينه وبين الوزير قائمة على السرد؛ بحيث أصبح هذا السرد - بدوره - إطاراً خارجياً للمحاورة. وبعبارة أخرى، تولدت المحاورات من داخل السرد ثم تولدت المحاوره بعد ذلك من داخل المحاوره. وربما يدعو هذا إلى القول بأن محاورات التوحيدى مهدت لتأسيس الشكل القصصى المتولد عن الرسالة أو شكل: الرسالة/ القصة.

كما تجاوب التوحيدى أيضاً مع تقاليد قصصية سابقة، من خلال كلامه المسهب عن فوائد الحديث وأهميته فى الليلة الأولى من ليالى (الإمتاع) تأكيداً لمشروعية هذا العمل وتبريراً لوجوده واستهدافاً للتأثير. إن وقفته الطويلة عند قيمة الحديث وتأكيده أهميته يستحضران عملاً قصصياً مبكراً، هو (كليلة ودمنة) الذى خصص فيه «باب عرض الكتاب» للكلام على كيفية إحضار الكتاب والمنشقة التى بذلت من أجل الحصول عليه^(٦٣) لتحقيق الأغراض السابقة نفسها.

ومعنى هذا كله أن محاورات التوحيدى تأسست فى إطار النوع القصصى أساساً وعلى أرضية من تقاليده، كما هيأت بدورها لإنمائه وتطويره. غير أن ماثره هذه الدراسة من قضايا ليس إلا بداية للحفر والتنقيب فى محاورات التوحيدى التى لاتزال تفتح آفاقاً رحبة لدراسات متعددة.

لقد جاءت محاورات التوحيدى شكلاً من أشكال الكتابة الشبهة المقصودة القائمة على الحوار والجدل؛ وقد جسد هذا الشكل السمة الحوارية لعصر التوحيدى الذى كان مسرحاً لإثارة التساؤلات ولطرح الآراء والتصورات من وجهات نظر مختلفة، وكان التوحيدى معنياً بتجسيد هذا الخلاف الذى شهدته حلقات المثقفين آنذاك. وبناء على هذا فإن اختيار التوحيدى المحاوره لم يبرز فقط أهمية الحوار بوصفه سمة أدبية (ترتيب وضع الأسئلة والأجوبة وفق مخطط معين، الاعتماد على آليات المرافعة والحصار بالأسئلة، الاعتماد على المرويات والأخبار والتمثيلات القصصية... إلخ)، بل هيأ أيضاً لظهور الشخصية القصصية - وربما البطولية - المبنية بواسطة الحوار، حيث تم بناء الشخصية بوصفها شخصية متحاورة توضع فى صدام مع الآخر، بحيث يكشف هذا الحوار عن التوجه الفكرى لكل من المتحاورين، وماثرّب على هذا من تنوع فى الشخصيات. ويضاف إلى هذا بروز عنصر السرد فى هذه المحاورات بصفة عامة.

لقد هيأت محاورات التوحيدى شروطاً لإنماء النوع القصصى فى تراثنا الأدبى، سواء فى المحاورات التى وضعت فى إطار السمر والإمتاع، والتى ارتبطت بمجالس الوزير أو السلطة عموماً، كما هو الحال فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، أو التى وضعت فى إطار النقاش العلمى ومبادلة الآراء، كما هو الحال فى مجالس العلماء، كما تحقق فى (المقابسات)، وكان ذلك بوعى من كاتبها. ولم تكن المحاورات بعيدة الصلة عن تقاليد النوع القصصى فى التراث السابق عليه، ذلك أنه بدا فى كتابه (الإمتاع) الذى يحوى أهم المحاورات وأكثرها تنوعاً ويبدو مصنفاً متماسكاً من حيث

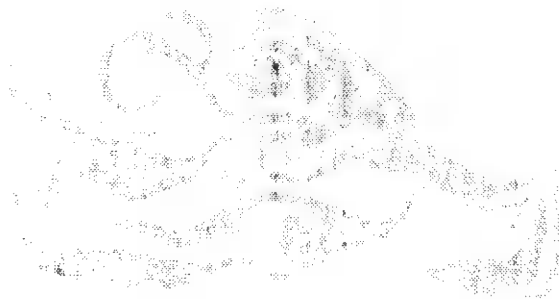
الموامش

- (١) انظر: ألفت كمال الروي، «تحول الرسالة ويروغ شكل قصصى فى رسالة الغفران»، مجلة فصول، القاهرة، مجلد ١٣، عدد ٣، ص ١٩٩٤، وشكل النوع القصصى، قراءة فى رسالة الغوايب والروابع، مجلة فصول، القاهرة، مجلد ١٢، عدد ٣، ص ١٩٩٣.
- (٢) تحول الرسالة ويروغ شكل قصصى فى رسالة الغفران، مرجع سابق، ص ٧٤.
- (٣) المرجع السابق ص ١٧٧، قراءة فى رسالة الغوايب والروابع، ص ١٩٦.
- (٤) ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب، ضمن الفرائد اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ترجمة عبدالرحمن بدوى، القاهرة، دار النهضة العربية، ص ٨٩.

- (٥) تعددت أشكال الكتابة النثرية عند التوحیدی، من أهمها وأبرزها: المحاور، وما يمكن أن نسميه بالهجائية النثرية، المناجاة. انظر تفصيل ذلك للباحث: «التوحیدی وأشكال الكتابة»، مجلة الهلال، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٥، ص ٧٥، ٧٧، ٧٨.
- (٦) انظر على سبيل المثال، أبو حيان التوحیدی، المقابسات، تحقيق حسن السندوی، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، مقابلة ٥، ٦، ٧، ١٥، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٧.
- (٧) في كل محاورات الإمتاع والمؤانسة يكون للتوحیدی هو المسؤول.
- (٨) المقابسات مرجع سابق، راجع المقابسات رقم ١٠، ١١، ١٢، ٢٠، ٢١، ٢٣ على سبيل المثال.
- (٩) المقابسات، راجع على سبيل المثال مقابلة رقم ٢، ٨، ١٧، ٣٠.
- (١٠) أبو حيان التوحیدی، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، د. ت، ج ١ ص ٨.
- (١١) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١.
- (١٢) المقابسات، ص ١٢٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٨.
- (١٣) م. ب. باخین، لفضائل الفن الإنشائي عند دوسقوسکی، ترجمة جميل نصيف التكريتي، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦، ص ١٥٩.
- (١٤) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ٢٦.
- (١٥) المقابسات، ص ١٦٤.
- (١٦) أبو حيان التوحیدی، الإشارات الإلهية، تحقيق وهاد القاضي، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٢، ص ١٠٧. من الجدير بالذكر أن الزميلة حالة نواد لغت نظری إلى هنا النص للتوحیدی.
- (١٧) الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٩٦، ٩٧.
- (١٨) المرجع السابق، ج ١ ص ٩٧.
- (١٩) نفسه، ج ١، ص ١٠١ - ١٠٣.
- (٢٠) نفسه، ج ١، ص ١٠٧ - ١٠٨.
- (٢١) نفسه، ج ١ ص ١٠٧.
- (٢٢) نفسه، ج ١ ص ١١٧، ١١٨.
- (٢٣) نفسه، ج ١ ص ١١٩، ١٢٢.
- (٢٤) نفسه، ج ١ ص ١٢٨.
- (٢٥) نفسه، ج ١ ص ١١٠، ١١١.
- (٢٦) المقابسات، ص ١٦٩.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٧٢.
- (٢٨) المرجع نفسه والصلحة نفسها.
- (٢٩) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢ ص ١٣٦ - ١٣٨.
- (٣٠) نفسه، ج ٢ ص ١٣٨ - ١٣٩.
- (٣١) المقابسات، ص ٢٤٥.
- (٣٢) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ٧١ - ٧٣.
- (٣٣) نفسه، ج ١ ص ٧٣.
- (٣٤) المقابسات، ص ١٢١.
- (٣٥) المقابسات، ص ١٢٠.
- (٣٦) نفسه، ص ١٢٩ وما بعدها.
- (٣٧) نفسه، ص ١٣٨.
- (٣٨) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢ ص ١٠.
- (٣٩) المرجع السابق، ج ٢ ص ١١.
- (٤٠) نفسه، ج ٢ ص ١٢، ١٣.
- (٤١) نفسه، ج ٢ ص ١٥.
- (٤٢) حسين مرو، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٠، ج ٢، ص ٤٤٢.
- (٤٣) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١٧.
- (٤٤) انظر، غالب حلسا، العالم مادة وحركة، بيروت، دار الكلمة العربية، ١٩٨٤، ص ٧٥، ٧٦.
- (٤٥) الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ٨٥ - ٩٧.
- (٤٦) السابق ج ٣ / ١٥٠.
- (٤٧) الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٥١ - ١٥٤.

- (٤٨) السابق جـ ٣ / ١٥٨ .
 (٤٩) نفسه، جـ ١، ص ٣٢ - ٣٣ .
 (٥٠) نفسه، جـ ١، ص ٢٩ - ٣١ .
 (٥١) نفسه، جـ ١، ص ٣١ .
 (٥٢) نفسه، جـ ١، ص ٣١ - ٣٢ .
 (٥٣) نفسه، جـ ١، ص ٣٣ .
 (٥٤) نفسه، جـ ١، ص ١٢٩، ١٣٠ .
 (٥٥) نفسه، جـ ١، ص ١٣٢ .
 (٥٦) نفسه، جـ ١، ص ١١٢ .
 (٥٧) نفسه، جـ ١، ص ١٢١ .
 (٥٨) نفسه، جـ ١، ص ١٢٣ - ١٢٤ .
 (٥٩) نفسه، جـ ٢، ص ١٤ .
 (٦٠) نفسه، جـ ٢، ص ٩٠ .
 (٦١) نفسه، جـ ٢، ص ١٧ .
 (٦٢) نفسه، جـ ١، ص ١٢٨ .

(٦٣) عرض عبد الحميد حواس لهذه التقنية وأهميتها بالتفصيل، انظر: عبد الحميد حواس، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١٣، عدد ٣، خريف ١٩٩٤، ص ١٦٥ وما بعدها.



تمرد الحاكى والمحكى

دراسة فى بنية «الإمتاع والمؤانسة»

أحمد درويش*

ما ننطلق من الشعر كى نعود إليه، ولا الحدود «الطبقية» لرواد حلقة الشعر مبدعين ومتذوقين ودارسين، وإنما انطلق فيما وراء ذلك كله متحررا من كسهر من القيود الموروثة، ومتشربا الكسهر من العناصر المتمازجة فى لحظات التقاء الحضارات.

كان لابد من البحث عن «القمام» أو عن «الأطر» التى قد تستمد من المضامين المتشابهة مثل حكايا «البخلاء» أو «الحمقى» أو «معلمى الصبيان» أو «الأعراب»، أو من علاقات الأشكال نوازها أو تعارضا أو تكاملا، مثل «التربيع والتدوير» و «المحسن والأضداد»، أو من وحدة الإطار المكاني مثل «المقامات» و «المجاسل»، أو وحدة الراوى مثل «الأحاديث» و «الأسالى»، أو وحدة الإطار الزماني مثل «الليالى»، وكلها «قمام» أو «أطر» عرفتها الحكاية العربية قبل (الإمتاع والمؤانسة). فإلى أى مدى استطاع هذا العمل بدوره أن يشرى هذه الأطر، أو أن ينجح فى إعضاع بعض الحكايات المرواغة المتعمدة؟

إن أبا حيان التوحيدى لم يكن يكتب من فراغ، فقد كان على صلة وعبرة بما كتب فى المجال قبله، وكان لا

لم تكن فكرة المواجهة بين الساحر والمارد فى الأساطير القديمة تتخذ شكلا موحدا، ولا تنتهى دائما إلى نتائج متشابهة، وإنما كانت تتراوح بين التخفى والظهور، والملاينة والمهاشنة، والسيطرة والإفلات، والمسايرة والمعادة، والباس والرجاء. وإذا نجح الساحر فى إدخال المارد إلى القمام النحاسى، فإنه لا يكون قد «قتل» قوته بقدر ما يكون قد «سيطر» عليها وأطرها، ووضع قوانين التحكم فيها وتوجيهها. غير أن عنقوان الصراع كان كثيرا ما يشغل الساحر نفسه عن إحكام القمام المتجاوزة على قد المردة المتشابهة، فيبدو بعضها مفرطا فى الضيق نكاد نحس بتداخل الضلوع تحت جدرانها، وبعضها الآخر مفرطا فى السعة يكاد يفقد المارد داخله معنى الحبس والتقييد.

إن شيئا قريبا من هذا هو الذى واجه كُتّاب «الحكاية» العربية فى القرون التى تلت الالتقاء بحضارات «الدواوين» و«الأساطير»، وتفجر من خلالها النثر ماردا، لم تمرقل خطواته قيود الشعر فى الصباغة، ولا قوانين البلاغة التى كانت غالبا

* أستاذ الأدب المقارن، كلية دار العلوم - القاهرة.

يتردد في الاستعانة به والإشارة إليه، بل إن جانباً من التقنيات الفنية لحوارات (الإمتاع والمؤانسة) يقوم على الاستعانة ببعض ما كتبه العلماء السابقون والمعاصرون لأبي حيان، مما يصلح إجابة عن السؤال المثار أو المستثار، وتظهر هذه النزعة منذ الليلة الأولى، التي يشير خلالها أبو حيان - وهو يصدد فكرة المنازمة الأدبية - إلى رسالة أبي زيد أحمد بن سهل البلخي الذي كان يقال له «جاحظ خراسان»؛ فهو يقول للوزير:

«ولفوائد الحديث (ما) صنف أبو زيد رسالة لطيفة الحجم في المنظر، شريفة الفوائد في الخبر، تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والتجربة في الأخبار والأحاديث، وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها، وهي حاضرة، فقال أحملها واكتبها ولا نمل إلى البخل بها على عادة أصحابنا الغشاث، قلت: السمع والطاعة»^(١).

وهو يشير في الليلة الثانية إلى رسالة أبي سليمان المنطقي في الشاء على الوزير بعد بأن يحملها إلى مجلسه «في غد أو بعده إن شاء الله»^(٢). وهو يصف في الليلة الرابعة مذهب الجاحظ الفني وكيف أن ابن العميد حاول أن يقلده فلم يفلح:

«سمعت ابن ثوبة يقول، أول من أفسد الكلام أبو الفضل (ابن العميد) لأنه تخيل مذهب الجاحظ، وظن أنه إن تبعه لحقه وإن تلاه أدركه، فوقع بعيداً من الجاحظ، قريباً من نفسه، ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقى عند كل إنسان، ولا تجتمع في صدر كل أحد؛ بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمناصفة والبلوغ، وهذه مفاخ قلما يملكها واحد، وسواها مغالط قلما ينفك عنها واحد»^(٣).

وفي هذا الإطار، يلتقي قارئ (الإمتاع والمؤانسة) كثيراً من آراء العلماء السابقين على التوحيدى، مثل آراء ابن

المقفع في تفضيل العرب، وكتاب «الجهاني» ذى النزعة الشعبية، وحدث أبي الحسن الأنصارى عن عادات الهنود، وآراء وهب بن عبيش الرقي اليهودى في تبسيط الفلسفة، ونص المحاورة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى ابن يونس، وكتاب العامرى (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، وآراء جماعة إخوان الصفاء بزعامة زيد بن رفاع. وقد كشف أبو حيان التوحيدى عن أسماء هذه الجماعة غير المعلنة، وآراء أقطاب الصوفية؛ مثل الجنيد البغدادي والحارث المحاسبي وأبي يزيد البسطامي، وآراء أبي الحسن الصابى فى كتاب (التاجى)، وغيرهم من العلماء ولأدباء الذين تتناثر ألقابهم وكنائهم عبر (الإمتاع والمؤانسة)، بالإضافة إلى الآراء المنسوبة إلى «السابقين» أو «المتصوفة» أو «أهل الغناء» وما شاكل ذلك.

فخبرة أبي حيان، إذن، بالشج السابق عليه وثيقة، وإفادته منه معلنة. وإذا نظرنا إلى الهيكل العام الذى أطر من خلاله حكايته، فإننا يمكن أن نلمح أثراً واضحاً لنموذجين من الأطر السابقة عليه، نموذج «الأحاديث» الذى كان قد ظهر عند ابن دريد المتوفى سنة ٣٢١هـ، ونموذج «الليالى» الذى عرفته (هزار أفسان) الفارسية التى استقرت ترجمتها العربية فيما بعد تحت عنوان (ألف ليلة وليلة). وقد قدم التوحيدى إشارة واضحة إلى معرفته بإها، سواء فى أصلها الفارسى أو فى ترجمتها العربية، حين قال:

«ولفطر الحاجة إلى «الحديث» وضع فيه الباطل، وخلط بالخال، ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق مثل (هزار أفسان) وكل ما دخل فى جنسه من ضروب الخرافات»^(٤).

والإشارة هنا تمتد إلى «الأحاديث» مصطلحاً، وإلى «الليالى» جنساً أدبياً وضرباً من الخرافات (وينبغى أن نتذكر هنا أن مصطلح الخرافة يعنى الحكاية المتخيلة)، وتمتد الإشارة أيضاً إلى الأسس الفنية لهذا الجنس الذى يختلط بالخيال ويغمر الإمتاع ولا يتشكل من بنية منطقية تخضع لمساواة التحصيل والتحقيق. وقد تأكدت صلة (الإمتاع والمؤانسة)

أخرى»، فى مفتتح الليلة رقم ٨، أو مثل «وسأل مرة» فى مفتتح الليلة رقم ٢١، أو أن يخلو المفتتح من الإشارة إلى الزمان؛ مثل: «وقال الوزير - أدام الله أيامه» فى مفتتح الليلة رقم ٣٠، أو «ثم تراسى الحديث» إلى أسمر الطاعمين والمطمعين» فى الليلة رقم ٣١.. إلخ، وكلها عبارات لا تحمل معنى التوالى أو الاستمرار أو التداخل على النحو الذى عرفته (ألف ليلة)، وإنما تحمل معنى الاستقلال وعدم حتمية ترتيب الحكايات أو الليالى. على أن هذا المفتتح نفسه يختفى فى بعض الأحيان، وتبدو مادة الحكى كأنها قد طفت على شطآن الحكايات فتدأخلت البحيرات الصغيرة المتجاورة، أو القماقم المتقاربة، وغاب جانب من التخوم الفاصلة بين بنية الحكاية الفنية والدرس العلمى.

أما تخوم الختام، فقد حاول التوحيدى فيما يبدو أن يضع لها مدافقاً جديداً يتمثل فى فكرة «ملحة الوداع» التى كان يطلبها الوزير، والتى كانت تؤذن باقتراب النهاية، ثم بتحديد وقت النهاية ذاته، وهو تحديد لم تكن تصل الليلة معه إلى «ظهور نور الصباح والامتناع عن الكلام المباح» كما كانت تفعل شهر زاد، وإنما كانت تحده حدود أهل السمر من «أصحاب المسؤولية» فى الصباح التالى، وقد تكون هذه الحدود أن «يكتهل الليل» فى نهاية الليلة الثانية أو «يقطع الليل» فى نهاية الليلة الثالثة، أو أن يكون قد «نصف الليل» فى نهاية الليلة السابعة، أو أن يقال: «إن الليل قد ولى والنعاس قد طرق العين» فى نهاية الليلة الثامنة، وهى كلها عبارات لا تدور فى محور «الفجر» الذى ارتضته (ألف ليلة)، أو مغامرات ليالى الفجر الذين يفضحهم ضوء الصباح وهم يلتقون خلسة بمن يحبون. غير أن كثيراً من الليالى المدونة بين أيدينا خلا من تحديد وقت النهاية واكتفى بإعلان الانصراف، أو تغافل عنه أحياناً.

أما ملحّة الوداع، التى حافظت على موضع ثابت بالقرب من النهاية، وإن لم تحافظ على تردد منتظم فى كل الليالى، فقد كانت ابتهاجاً لللسنة القديمة فى القصص من الترويح عن النفس، خاصة بعد الحديث الجاد. وإذا كانت الطريقة الشائعة تتمثل فى عقد بعض الفصول فى كتب العلم الجادة لهذه الملح أو لما شاكلها من حكايات الغزل

ويؤكد هذا، الواقع العملى لمابقى بين أيدينا من الأحاديث والمقامات، حيث تزيد الأحاديث عن الأربعين وتنقص المقامات عن الأربعمئة. ويبدو من هنا أن شيئاً من هذا قد حدث على يد النساخ والمحققين لليالى أبى حيان التوحيدى، وساعد على ذلك وجود نسخة واحدة مكتملة، أضيفت إليها أجزاء من نسخة ناقصة، ثم على أساسها التحقيق والطبع. وبالرغم من المجهود العلمى العظيم الذى بذله أحمد أمين وأحمد الزين، فإن هذا اللبس لا يزال وارداً، ويساعد عليه الاضطراب الواضح فى توزيع الليالى، فضلاً عن اختلال التوازن الذى أشرنا إليه. فالليالى تتداخل، ويعترف المحققان بأنهما قد أعطيا بداية لبعض الليالى، كما حدث فى الليلة الثلاثين؛ حيث لم يرد فى النسختين اللتين تم الاعتماد عليهما ما يشير إلى بداية ليلة جديدة^(٨)، والأجزاء نفسها تتداخل، فعنوان مثل «الجزء الثالث» يرد مرتين فى مجلد واحد، فهو يظهر فى أعقاب ليلة مقتضبة هى الليلة الثامنة والعشرون (ص ١٦٥ من الجزء الثانى) وبعد أربعين صفحة (ص ٢٠٥) يكتب المحققان: «كمل الجزء الثانى... حسب مجزئتنا». ويظهر عنوان «الجزء الثالث» مرة ثانية بعد ست وعشرين صفحة أخرى تشتمل على فهرس الجزء الثانى. وهذا الاضطراب كله جدير بأن يشير من جديد قضية «اليالى» فى (الامتناع والموانسة)...

إن تخوم «الليلة» التى يصنعها الراوى تمثل عنصراً مهماً فى بنية الإطار؛ إنها تمثل عنصر الاختيار أو الإجبار، الامتداد أو الانقطاع، التوالى أو التباعد، تحديد ما إذا كانت لحظة الصمت بين اللياليتين فاصلة أو واصلة، وما إذا كانت التوقعات فى نفس الملتقى احتمالية نشطة، أو قناعة مستقرة. ولنسجل، أولاً، أن الليالى عند أبى حيان لم تكن متوالية متتابعة، وإذا كنا نرقاب فى أنه هو الذى هنون الليالى بالثانية أو الثالثة أو الرابعة، فإننا نقطع بأنه لم يسمها «الليلة الثالثة» بالقياس إلى «الليلة السابقة» وإنما كان يستخدم تعبيرات مثل «ليلة أخرى» وهو التعبير الذى يتكرر فى مطالع الليالى التى تحمل أرقام ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، أو تعبير مثل: ولما عدت إليه فى «مجلس آخر» فى الليلة رقم ٧، أو مثل: وقال لى «مرة

على تسجيل أثرها على الوزير أبى عبيد الله العارض، فكانت ترد عنده في أعقاب الملح عبارات مثل: «فضحك أضحك الله سنه» أو «فضحك أضحك الله ثغره وأطال عمره وأصلح شأنه وأمره»، وأمثال ذلك من العبارات التي تؤكد حسن وقع نواذره على قلوب سامعيه.

إن الترحيدي لم يكن محتاجاً إلى تأكيد طاقته على (الإمتاع والمؤانسة) فحسب، وإنما كان قبل هذا محتاجاً إلى طمأننة الراوى والنديم» داخله حتى يخرج أمتع ما لديه، وكان يرى أن ذلك لا يتحقق إلا بتقريب الفجوة بين الراوى والمستمع، والسماح بلون من الاستقرار والمؤانسة، بهيئ المناخ الملائم لشوارد الحكايات كي تتجمع، ولللسان الراوى وقلمه كي يصوغ، وللموهبة الفنية كي تعطى لمستنها الدقيقة هنا وهناك. ومن أجل هذا فقد كان له مطلب بدا غريباً في اللقاء الأول في (الإمتاع والمؤانسة)، وتزداد غرابته حين نعرف الظروف القاسية التي مرَّ بها أبو حيان من قبل، والتي كانت تدفع إلى الظن أن أول ما سيحرص على طلبه تأمين القوت والمأوى والمورد، فإذا به يطلب في اللقاء الأول أن يجاب إلى شيء يكون ناصره على مايراد منه، أما هذا الشيء فهو - على حد تعبير أبى حيان:

«قلت: يؤذن لى فى كاف الخطاب وناه المواجهة حتى أتخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التصريح، وأركب جدد القول من غير تقيّة ولا تخاش»^(١١١).

إنه يطلب أن يخرج الأدب من دائرة الخنوع والتوسل المغلف بهالات الكتابات وضمار التفخيم، ويسمح له أن يصوغ حكاياته في بنية بسيطة، يقف فيها الراوى والسامع على درجة لغوية واحدة، ينتقل خلالها السرد في حرية من حمرة المتكلم المفرد إلى كاف المحاطبة البسيطة وصولاً إلى تاء المواجهة التي تذيب عالم المتكلم والسامع معاً في عالم الحكاية وتجعل الانتماء منصبا عليها وحدها، إن هذا الموقف، من «الراوى» أبى حيان، له جذوره المضادة في علاقته بالوزير المفكر صاحب ابن عباد الذي حال بين أبى حيان وبين درجة التبسط ومظنة الاقتراب فضلاً عن المساواة:

والجنس أحياناً، ونواذر الأعراب، وحكايا الحمقى والمغفلين، فإن تجديده أبى حيان تمثل في أنه أراد أن يجعلها جزءاً من بنية الليلة، وأن يثبت مقدرة «الراوى» على أن يفيد ويمتع ويؤنس، فيتحقق «الإمتاع» ويتحقق «المؤانسة» من خلال النديم الأدهب العالم دون أن يكون مضطراً إلى اصطناع دور المهرج المسامر.

على أن قيام أبى حيان بدور المؤانس الظريف المضحك، في ملحّة الوداع، كان يحقق للراوى أمانة ويرة له اعتباراً؛ فقد حاول أن يقوم بهذا الدور من قبل مع صاحب ابن عباد، حين وصل إلى مجلسه وأراد أن يقدم نفسه إليه باعتباره رجلاً خفيف الظل صاحب نكتة، فلم يهش له صاحب ولم يستمع لظرفه. يقول أبو حيان عن لقائه الأول مع صاحب ابن عباد:

«وأما حديثي معه، فإننى حين وصلت إليه، قال لى: أبو من؟ قلت: أبو حيان، فقال بلغنى أنك تتأدب، فقلت: تأدب أهل الزمان، فقال: أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت إن قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا تنمّر وكأنه لم يعجبه، وأقبل على واحد إلى جانبه، وقال له بالفارسية سئها على ما قبل لى، ثم قال: الزم دارنا وانسخ هذا الكتاب»^(١١٢).

ويتكرر أمثال هذا الموقف مع صاحب، فهو يسأله

يوماً:

«ياأبا حيان، من كنتك أبا حيان، قلت: أجل! الناس فى زمانه، وأكرمهم لى وقته، قال: ومن هو وملك؟ قلت: أنت، قال: ومتى كان ذلك؟ قلت: حين قلت يا أبا حيان من كنتك أبا حيان، فأضرب عن هذا الحديث وأخذ فى غيره على كراهة ظهرت عليه»^(١١٣).

ولا شك أن تجهم صاحب ابن عباد لى وجه ملح أبى حيان، أو ما كان يظنه هو ملحاً، قد هزّ ثقة الراوى فى عنصر مهم من عناصر «الإمتاع» لديه. ومن أجل هذا لم يكتف، حين أتت له الفرصة، برواية النواذر، وإنما حرص

يقوم به آلاف من الأدباء المغمورين، وبين فن الحكاية الأدبية الرفيعة التي ينبغي أن يكون لها معايير فنية دقيقة، تفرقها في بلاغتها حتى عن أنماط الألوان الأدبية الأخرى، وأبو حيان يحرر وجهي القضية في مواطن متفرقة من كتابه.

فهو لا يرضى أن يكون قصاصا للعامة؛

«إن التصدي للعامة مخلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضمة، والتشبه بهم نقيصة، وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوته ونفاقه وريائه، أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم» (١١٥).

وجمهور العامة ليس هو الجمهور الذي يقدر «القصص» الأدبي الرفيع؛

«وليس يقف على القاص إلا أحد ثلاثة، إما رجل أبله، فهو لا يدري ما يخرج من أم دماغه، وإما رجل عاقل فهو يذريه لتعرضه لجهل الجاهل، وإما له نسبة إلى الخاصة من وجه وإلى العامة من وجه، فهو يتذبذب عليه من الإنكار الجالب للهجر، والاعتراف الجالب للوصل، فالقاص حينئذ ينظر إلى تفرغ الزمان لمداواة هذه العلوات، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية» (١١٦).

إن التوحيد يثير من خلال هذه الإشارات كثيرا من القضايا الفنية المتصلة بالحاكي والمتلقي فن الحكاية، وهي قضايا لم تأخذ حقها من التناول والدرس في نقد النثر العربي القديم.

وإذا كان النقاد قد فاتهم الالتفات إلى هذه الجوانب المتصلة بمناخ الحكاية، فإن البلاغيين - فيما يفهم من الإشارات غير المباشرة لأبي حيان - قد فاتهم التفريق بين بلاغة «الإنشاء» وبلاغة «الحكاية». ومن هنا، فإن الدرس الأول الذي يستعيده أبو حيان من وصايا أبي الوفاء المهندس، يتمثل في شكل وصية لمن يتصدى لفن الحكاية:

«وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء في جانب فإن صناعتهم يفتقر فيها أشياء يؤخذ بها

«قال أبو حيان في كتاب أخلاق الوزراء من تصنيفه: طلع ابن عباد على يوما في داره، وأنا قاعد في كسر ليوان أكتب شيئا قد كان كادني به، فلما أبصرته قمت قائما، فصاح بحلق مشقوق: اقعد فالوراقون أحسن من أن يقرموا لنا» (١١٢).

ويقول له في موقف آخر:

«نحن لا نأذن لك في اقتصاصك ولا نهب آذاننا لكلامك، ولم يف ما أثبت به بجسارتك في مجلسنا، وتبسطك في حضرتنا» (١١٣).

إن الصاحب يرفض أن يهب الراوي المناخ الملائم للحكاية، وهو قد يختلف قليلا عن المناخ الملائم لسماع الشعر، من حيث درجة احتياج كل من الحاكي والشاعر لتجاوب المتلقي، وتأثير ذلك على إمكان نمو المادة الأدبية الملقاة أو تشبعها أو اقتضابها. إن القصيدة تكون قد أهدت من قبل، وتكفي لحظة السماح الأولى بالقائها، ليستمر الشاعر في الأداء من خلال دفقة متصلة، لكن الحكاية منادمة، تتطلب من السامع أن يهب أذنه للراوي على حد تمبير الصاحب، وأن يأذن له بكاف المخاطبة وناء المواجهة على حد تعبير أبي حيان.

إن الحاكي، بعد أن تحقق له مناخ القص الملائم، في حاجة إلى تأكيد نجاحه فيها أسند إليه وقدرته على تحقيق «الإمتاع والمؤانسة» من خلال القصص والكلام، ويتأكد ذلك من خلال شهادة السامع الأول:

«قال (الوزير) هذا فن حسن، وأظنك لو تصدّيت للقصص والكلام على الجميع، لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين، والخاصمين والمخافين» (١١٤).

وهذه شهادة مهمة يحسك الحاكي بأهدابها ويدونها باعتزاز، ولكنه يحرص في الوقت ذاته على تحريرها وتحديد المستوى الأدبي الذي يطمح أن تدرج فيه حكاياته. إنه يفرق بين القصص من حيث هي فن يوجه إلى العامة ويستطيع أن

«كان كل حاكم يختار في حاشيته جماعة من الأدباء المستعزين ليناظروا بهم حكام الإمارات والدول الأخرى... فعند السامانيين، نجد العميد والد ابن العميد الكاتب المشهور، كما نجد الإسكافي الكاتب المعروف، ونجد أيضا أسرة بني ميكال النيسابورية وقد ولي كثير منها دواوين السامانيين، وعند البويهيين نجد ابن العميد كما نجد صاحب بن عباد... وفي الدولة الزيرية قابوس بن وشمكير... ويكفي للدلالة على اعتداد الحكام بالكتاب أن نجدهم في بغداد يستخدمون على ديوان الرسائل كتابا صابغا ليس من المسلمين هو أبو إسحق الصائبي... وكان للكتابة شأن في السياسة نفسها... كتب ابن العميد رسالة إلى ابن بلكا عند استعصائه على ركن الدولة وخروجه عليه... فلما قرأها ابن بلكا رجع وأتاب، وقال لقد ناب كتاب ابن العميد عن الكتاب في عرك أدبى وردى إلى الطاعة» (١٨).

إن أبا حيان لا يجل من التذكير بقيمة «الحديث» وأحققته بأن تنفق من أجله الأموال حتى من أكثر الناس حرصا وزهدا. ويروي قول عمر بن عبد العزيز:

«والله إني لأشتري المحادثة من عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود دينار من بيت مال المسلمين، فقليل، يا أمير المؤمنين، أتقول هذا مع تحريكك وشدة تحفظك وتزهدك؟ فقال: أين يذهب بكم؟ والله إني لأعود براه ونصحه وهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف دنانير، إن في المحادثة تلقيحاً للعقل، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتلقيحاً للأدب» (١٩).

وإذا كان هذا حال عمر بن عبد العزيز وهو من هو ورعاً وتربها في إنفاق أموال المسلمين، فكيف بأمرأه العصر ممن يتنافسون على تزين المجالس بأعلام أدباء العصر.

إن الهيلة الخامسة والعشرين من لىالى «الإمتاع والمؤانسة» تخصص للمنافسة بين مملكة الشر ومملكة النظم؛

غيرهم، ولست منهم فلا تشبه بهم، ولا تجر على مثالهم ولا تنسج على منوالهم ولا تدخل فى غمارهم، ولا تكثر بهياضك سوادهم، ولا تقابل بفكاهتك براعتهم، فإن طال (الكلام) فلا تمل، وإن تشب فلا تكثر، فإن الإشباع فى الرواية، والشرح للحال أبلغ للغاية» (١٧).

إن هذا النص المكثف يشير إلى التقنين المتفقد لبلغة الحكاية فى التراث القديم، وبلغت النظر إلى العناصر المتغايرة بين فن «الإنشاء» وفن «الحكاية»، ويشير من بينها هنا إلى المقابلة بين «البراعة» و «الفكاهة»، الأولى أقرب إلى ميدان الإنشاء، وانتقاء الألفاظ الفخمة والألقاب الضخمة، والثانية أدخل فى باب المباشرة وخفة الروح، ونشدان كاف الخطاب وتاء المواجهة وامتداد بساط السرد، الأولى تتناسب مع الوزير وهو فى «كرسى» الحكم فى الصباح يتصدر المجلس ويدير الشؤون ويوقع المكاتبات ويتلقى المراسلات، والثانية تتناسب معه وهو فى سرير المنادمة فى المساء يتخفف من دروع الهيبة وينبسط وتنطلق أساوره. ولهذا، فإن الإشارة الأسلوبية التى ترد فى خاتمة النص، تشير إلى عنصرين آخرين متغايرين: «الإيجاز» فى الإنشاء، و «التشعب» والشرح فى الحكاية، وهى السمات التى بلغت مداها فى القصص الشعبي، فى مقابل الحدة والإيجاز فى «الأمثال» أو «التوقيعات» النثرية.

إن أبا حيان، وهو يؤسس لمملكة «الحكاية»، كان عليه أن ينتبه لمنافسة مملكة أخرى راسخة القواعد وهى مملكة «الشعر»، وأن يثبت أن أهل الحديث والسر يمكن أن يكون لهم مكان فى عالم «الإمتاع والمؤانسة» يناظر أصحاب الأوزان والقوافى، وقد يكون من الملائم هنا الإشارة إلى علو شأن كتاب النثر فى الجانب الشرقى للدولة الإسلامية، تلك البقعة التى احتللت فيها تقاليد الأدب العربى والأدب الفارسى لعصر أبى حيان وتجمدت فيها يسمى بعصر الإمارات الفارسية مثل إمارة السامانيين فى خراسان وما وراء النهر ثم إمارة البويهيين فى إيران والعراق وإمارات خوارزم وطبرستان وجوجان. وقد شهدت هذه الإمارات جميعا حفاوة بكتاب النثر؛ إذ:

«وقال - أدام الله دولته - ليلة، أحب أن أسمع كلاما في مراتب النظم والنثر، وإلى أى حد ينتهيان، وعلى أى شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل فى الصناعة، وأولى بالبراهة؟» (٢٠٠).

والإجابة تؤسس للون من فلسفة النقد الأدبى أو ما تسميه «الكلام على الكلام». ومع أنها تحاول أن تلبس ثوب الحياء، وأن تنسب الأقوال إلى أصحابها كأبى سليمان وأبى عابد الكرخى، وعيسى الوزير وابن كعب الأنصارى وغيرهم، فإن أبى حيان يحاول من خلال ذلك أن يوطد دهائم مملكة النثر، من خلال موقعه من البنية النفسية والعقلية والطبيعية للإنسان ومن خلال أسلحة الحجاج المنطقى، فالنثر أصل الكلام والنظم فرعُه والأصل أشرف من الفرع، والكتب السماوية نزلت كلها نثرا، والنثر طبيعى بلهمه الإنسان من لون طفولته والنظم صناعه يحاصره العروض وأسر الوزن وقيد التأليف، والنثر كالحرية والنظم كالأمة والأمة قد تكون أحسن وجهاء، إلا أنها لا توصف بكرم جوهر الحرية، وقد قال تعالى: «إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منشورا، ولم يقل لؤلؤا منظوما، وهكذا يستعين أبو حيان بكل ألوان الاستدلال التى من شأنها أن تهيج للحكاكى مكانة ومكانا ينافس بهما الشاعر ويرتفع بهما عن درجة الوراقين التى ذكره الصاحب ابن عباد بأن أصحابها أحسن من أن يقوموا لذوى الشأن إذا مروا بهم.

فى مفتتح دراسته عن التحليل البنىوى للحكاية يقول رولان بارت:

«إن حكايات العالم لاحصر لها، وتلك حقيقة أولى مذهشة حول جنس الحكاية ذاته، الذى يتفرق فى كينانات مختلفة، كما لو أن كل مادة فى الكون صالحة لأن يودع الإنسان فيها حكاياته، فالحكاية يمكن أن تحملها اللغة المحددة، شفوية أو كتابية، أو تحملها الصورة ثابتة أو متحركة، أو تحملها الإشارة، أو يحملها الخليط الممزوج من كل هذه الكينانات» (٢١).

والمرجع الذى يجتمع فى (الإستماع والموائسة) من الحكايات شاهد على دقة هذه الملاحظة، فأبو حيان «حكاه طريف» قعد به حظه فى البداية، وأراد أن يحبسها فى دائرة صناعة الوراقين فتعمر رغم حاجته، وقعد به عبوس الصاحب ابن عباد زمنا فلم يشأ أن يهبه أذنه ليحقق ذاته «الحكاية»، فانتظر حتى وجد الوجه الطلق والأذن الصاغية، وساعتها تحول كل شئ إلى «محكى». ومع أنه أحسن بتمرد الهكايات، وعبر عن ذلك تعبيرا غامضا حين قال: «وهذا الفن لا ينتظم أبدا، لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وإليه» (٢٢)، مع هذا الإحساس فإنه حاول أن يجعل من كل شئ حكاية، فقصه تأليف الكتاب «حكاية» لا يكتفى فيها بتوجيه الشكر إلى من له الفضل وإنما لابد أن يكون هنالك «الصدى» الذى يقدمه إلى «الوزير» فتكون المتأدبة والمجالس التى لا يظهر فيها هذا الصدى إلا بالإشارة، وبعد انتهائها يعاود الظهور مطالبا بحقه فى الفتيحة مهددا بإقصاء من قُرب، ولا يرضى حتى يكتب الراوى له الحكايات كلها ويرسل إليه مع «فاتق» الغلام، الجزء تلو الآخر، وأعدا بسرعة الإنجاز مذكرا بضرورة الكتمان. وتلك وحدها حكاية إطار، وفى داخلها حكايات متناثرة عن أبى حيان وصلته بأبى سليمان وغيره من علماء العصر، ووقوفه أمام بعضهم كحكاية مسكويه وتعرضه دائما لما يسمى بالفرض الضائعة، أو إثارة لحكاية بينه وبين الصاحب ابن عباد أو وقوفه مع أصدقائه من الفقراء على شاطئ النهر فى بغداد بالقرب من الزهيرة التى يعبر عليها السالكون، ومن بين هؤلاء الأصدقاء «نصر» غلام غو إشاذه، الذى يهرب من بيت الوزير فيرتاب فى علاقة هربه بأبى حيان، وعلى هذا النحو تسرب كثير من لقطات السيرة الذاتية عند أبى حيان لتدخل فى مجال الحكايات.

وبالإضافة إلى ذلك، كانت طبيعة بعض الموضوعات المشار إليها طبيعة حكاية، وفى مقدمتها «ملحة الوداع» التى كانت تشكل عنصرا رئيسيا فى الليالى، ومثل أخبار المجان والمختفين التى كانت موضوع الليلة الثامنة عشرة، أو أخبار أهل الغناء فى الليلة الحادية والعشرين. وفى هذا الإطار، فقد كان أبو حيان يستغل أحيانا موقفا حابرا لكى يلمج منه إلى

عند الجماعة ما هو عاجز عنه..... فبلع وجنح وغص
رقبه. إلخ. . وتلك لغة تحمل المعلومة «حكاية» وتجمعها
التوحيدي كثيرا في ليليه.

وأحيانا ما تكون «اللفة» نفسها هي الحكاية، كما فعل
التوحيدي عندما كان يكتب على ألسنة المجانين كلاما أشبه
بالسريالية المعاصرة، فيكتب رسالة من مجنون لآخر،

«وب الله لي جميع المكارة فيك، كتابي إليك
من الكوفة حقا حقا حقا، أقلامي تخط، والموت
هنا كثير، إلا أنه سليم والحمد لله أحببت
ليعرف إعلامكم ذلك إن شاء الله».

والحكاية التي أوردها باقوت لأبي حيان التوحيدي
يصف فيها حديث شيخ الحمامين أبي الجعد الأنباري له في
مرضه وثرثرته غير المتحاشكة، تدخل في باب نسيج الحكاية
الرائعة من خلال لعبة اللغة وحدها (٢٣).

إن أبا حيان الذي نمرده على الخنوع والإذعان والقناعة
والرضا وأصر على أن يكون مبدعا في عالم الحكايات، لم
يترك شبكة إلا وألقاها، ولا قسما إلا وحاول معه، ولا إطارا
إلا واقترحه، ويبقى التساؤل: إلى أي مدى استجابت له
شياطين الحكايات المتمردة؟

عالم الحكاية، كما صنع في مقدمة الجزء الثالث حيث
تتبنى لصديقه أبي الوفاء المهندس أن يسعد بقرائه وأن يطرب
طربا معتزلا «مثل طرب النشوان على بديع الغناء»، وقد قادته
هذه الجملة عن الطرب إلى أن يستدعي الطرب المجنون المبالغ
فيه، وإلى أن يورد أكثر من عشرين حكاية عن المولمين
بالغناء في عصره، ويرسم لأصحابها صورا كاريكاتيرية مليئة
بالمبالغات والمفارقات.

وعلى المنهج نفسه، يقوده منهج الليلة السابعة
والعشرين الذي خصصه لموضوع «كنه الاتفاق» أو الأمور
التي تقع بالمصادفة، يقوده إلى باب واسع من الحكايات التي
تحاول أن تحلل منطق الأسباب والمسببات المحكم وتضع في
موازاته عالم الاتفاق والمصادفة المدهش.

وأخيرا، فإن اللغة تلعب دورا مهما عند أبي حيان في
تحويل «المعلومة» إلى «حكاية»، ومن خلالها يستطيع أن
يقرب أكثر الموضوعات جفافا إلى مناع «الإمتاع والمؤانسة»
في عالم الحكايات، وليس وصفه حوار أبي سعيد السمرافني
التحوي ومتي بن يونس المنطقي إلا نموذجا لهذا التقريب،
فقالها ما تأتي الجميل المجددة مثل «فأحجم القوم وأطرقوا...
فرجع أبو سعيد رأسه، الأسماح المصبخة، والعيون المهددة...
قال ابن الفرات: أجب حتى تكون أشد في إفحامه، وحقق

المواش

(١) الإمتاع والمؤانسة، دار مكتبة الحياة، بيروت، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، ج ١، ص ٢٦.

(٢) السابق، ص ٣٠.

(٣) نفسه، ص ٦٦.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

(٥) الحصري زهر الآداب، تحقيق: زكي مبارك، دار الجبل، ص ٣٠٥.

(٦) ابن دريد الأزدى وتأثيره في الفرس والنص الأدبي، سقط ١٩٩٢.

(٧) انظر آدم ميزان، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ص ٤٤٢.

(٨) انظر الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١٩٩.

(٩) باقوت الحموي، معجم الأدهاء، ج ٤، ص ٣٠٠، دار الكتب العلمية - لبنان.

(١٠) السابق.

(١١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٠.

(١٢) باقوت، معجم الأدهاء ٤، ٢٩٩.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) الإمّاع والمزائنة ١: ٢٢٥.

(١٥) الإمّاع: ١: ٢٢٥.

(١٦) السابق.

(١٧) السابق ١: ١٠١.

(١٨) شوقي ضيف: الفن ومطاميره في النظر العربي، دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة ص ٢٠٢.

(١٩) الإمّاع: ١: ٢٦١.

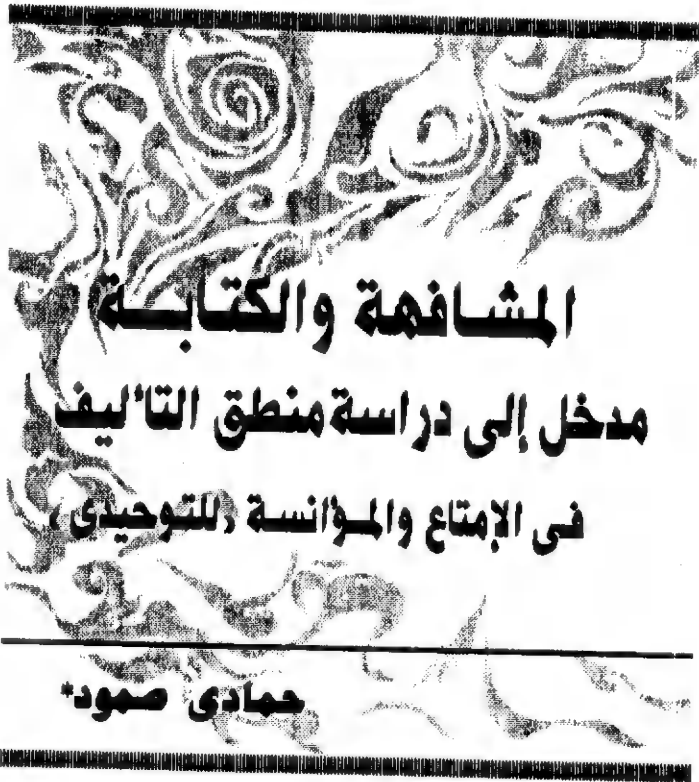
(٢٠) السابق ٢: ١٣٠.

(٢١) انظر:

(٢٢) الإمّاع: ١: ٢٢٦.

(٢٣) ياقوت، معجم الأديباء ١: ٣١٠.

Roland Barthes. Introduction a L'analyse structurale des recits. Edition de Seuil. Paris 1981. p.7.



ونيل الحظوة لديهم ومن استعداد محرج أحياناً لخدمتهم، أصبح الرجل ومؤلفاته نموذجاً لدراسة ما يسمى - بشئ من التجاوز - علاقة المشقف بالسلطة ومكانته في السلم الاجتماعي في العصور القديمة.

ولئن كنا لا ننكر أهميّة هذا النوع من الدراسات، لاسيّما ما رغب منها عن الأحكام العامّة وعن الوقوع في أسر القراءة الإيديولوجية المصحفة، لأن التوحيدي كان - بالفعل - مثلاً حياً لوضع الأديب السئ واضطراره في سبيل كسب قوته إلى إراقة ماء الوجه وبيع الدين بالدنيا على حدّ هبارته أمكن الحديث عن محنة الأديب . ولأن السبيل الوحيدة التي كان بالإمكان أن تخرجه من ذلك الوضع هي التقرب من الخاصة، والوقوف بهاب ذوى الجاه والسلطان، والرضى بالمنزلة التي يضمنونه فيها، أمكن أن نتحدث عن علاقة المشقف بالسلطة وما يسم تلك العلاقة من وعى مأساوي قد نشهر إلى بعض جوانبه في هذا المقال.

ولأن التوحيدي، أخيراً، كان حاد الوعي بقضايا عصره، مدركاً ما يعانيه الناس في حياتهم اليومية من

اهتمت الدراسات بجوانب مختلفة من حياة التوحيدي ومؤلفاته . فقد كانت حالة المادة السيئة التي تحدث عنها بإسهاب في جلّ كتبه مدخلاً إلى دراسة وضع الأديب في المجتمعات العربية القديمة، ولاسيّما في القرن الرابع، وقت استطاعت ثقافة الهامش أن تولد جنساً أدبياً هو ذاكرة تلك الثقافة وقراءها.

وكانت كتبه، لتنوع مواضيعها وجربانها على أمهات المسائل الفكرية والأدبية والسياسية والمفارقة والاجتماعية، مدخلاً أيضاً إلى النصف الثاني من القرن الرابع هجرياً، لرصد ما كان يمتثل فيه من تيارات وتنشقه من نزعات وتجري فيه من تغيرات ويقوم فيه من الفتن والصراعات، حتى رأينا من الدراسات ما يتعامل معها باعتبارها وثيقة صادقة ومراة عاكسة لزمانها.

ولما كان للتوحيدي من صلة بذوى الجاه والسلطان، أو قل لما تطفح به كتبه من رغبة ملحة في الفوز برضاهم

* أستاذ الدراسات الأسلوبية والبلاغية، كلية الآداب، الجامعة التونسية.

ومحاولته رسم مشروعه فى أفقين متقابلين، هما أفق الأنا وأفق الآخر.

وهيه بوصفه كاتباً مبدعاً يجرى من وراء ما يكتب إلى مقاصد تملئها عليه شروط الإبداع وآلياته المتحكممة ووهيه بوضعه مستكثفاً قلمه للغير يكتب وفى دائرة رغبته يقع. وهى تجربة مهمة ومعاناة قاسية تقع على خط التماس بين أمرين بينهما من وجوه الاختلاف فى المضمر المستتر بقدر ما بينهما من وجوه الاتفاق فى الظاهر المكتشف. وهذه التجربة سماها علماء الأدب منذ اشتدد أمر النقد الظاهراتى تجربة التحوم. والتخوم أو الحدود فى قضيتنا هى ارتكاز مشروع الكتابة على دافعين: دافع داخلى هو من صلب الأدب وكتبه. به يحقق الأدب مقاصده السنية ويحقق الأديب بأدبه الخروج عن طوق المهرقات الحادثة ليرسمه فى دائرة المطلق عابراً للتاريخ مستوعباً كل ظرف متعالياً عن كل وضع وإن كانت ذاكرة مختلف العصور ساكنة فى قراره بانية لكيانه. ودافع خارجى يفرض عليه وظيفة القول وكيفية حسب شروط لا دخل له فيها ولا مناص له من الأخذ بها. وتلك تجربة كل كاتب تدعوه ظروف حافة أن يستأجر منه غيره قلمه ويسخره لعمل لا ترضى هه نفسه ولا يجرى إليه قلمه ولكنها أوضاع قاهرة لا يملك لها رداً وليس له إلا أن يعمل بمقتضاها، وإن كانت تقتل فى نضه ذاته ويحل محلها ذات أخرى غامرة متسلطة تقصيه عن نضه، فإذا النص مستلب وصاحبه فيه غريب لا يملك منه إلا ما يملك القانع الحاذق القادر على إنجاز عمل وفق برمجة مفروضة.

إن الناظر فى نصوص (الإمتاع) يلاحظ أن الكثير منها يلتزم فى جدولين مختلفين لا يمكن فك ما يقوم بينها من وجوه التعارض والاختلاف والتناقض، إلا إذا قدرنا أنها فى الأثر حادثة عن دافعين مختلفين وراسخة عن تصويين للكتابة متباهدين. والبحث عن الدافعين ومحاولة تبين التصويين يعيننا - لاشك - على فهم قانون من قوانين الكتابة الإنسانية فى هذا الآن.

كتاب (الإمتاع والمؤانسة) رسالة تجمع مسامرات وأحاديث وضروباً من التفاوض والمناقشة والمناظرة، دارت فى

مرهقات العيش، عارفاً بالأسئلة الكبرى التى كانت مطروحة فى زمانه، جاءت كتبه طافحة بالعلم نابضة بالحياة مما بوأها لأن تكون مصدراً من المصادر الأولى عن حياة الناس وشواغل العصر.

لئن كنا لا ننكر أهمية هذه الدراسات ومساهمتها الكبيرة فى التعريف بالتوحيدى وبأدبه وعصره، فإننا نعتقد أن فى أدب الرجل ومؤلفاته جوانب أخرى مهمة لم تلق من العناية ما هى به جديرة، لأن الدرس الأدبى عندنا لم يتمود على طرقها لأسباب يعود الكثير منها إلى منهجية دراسة الأدب والمذهب فى تصور إشكالاته.

ومن أبرز تلك الجوانب ما تعلق بفعل الكتابة نفسه، وبالبحث عن السبل والمسارب التى قطعها النص ليستقيم بناء متميزاً على الهيئة التى وصلتنا والغوص فيه، برده إلى المكونات الدنيا، على القوانين المسيرة لنظامه والنواحيس المتحكممة فى نسقه.

ويوقفنا هذا النوع من البحث على مسالك الإبداع والمضائق والضرورات التى يتحرك ضمنها مشروع الكتابة وتساهم، بصفة أساسية، فى نحت معالنه وتحديد خصائصه. وهذا القيد من الدرس ليس جديداً فى مجال الأدب، وإن عرف فى العقدين الأخيرين تطورات حاسمة سببها ما بين منهجية الدراسة الأدبية ومنهجية العلوم الأخرى من صلة. فالكل يعرف أن دراسة المكونات ازدهرت فى الدراسات التى اهتمت بقضية الأجناس والأنواع، وحاولت أن تعرف محددات كل جنس أدبى، وما فى تلك المحددات من قابلية للتطور والامتساع. والكل يعرف أيضاً ما جدد فى نظرية الأجناس الأدبية من تطورات مصدرها تطورات حدثت فى علوم أخرى كعلم الأجنة، مثلاً.

ونظراً إلى تعقد عملية الكتابة وصعوبة تفكيك نص فى أهمية (الإمتاع والمؤانسة) إلى مكوناته البسيطة ومعرفة كل الفروع التى صبت فيه والأصوات الساكنة فى أرجائه، فإننا نكتفى بدراسة مظهر نعتقد أنه يحتل من قضيتنا محل القطب، ومصادره تميز صاحب (الإمتاع) بين وعيين،

ب - إخراج المكتوب على شروط تضمن بلاغته وتأسس عليها جماليته. وقد جاءت تلك الشروط في نص مطول كآله جملة فقرات ضمت إلى بعضها، منها ما يستحضر في صيغة تقريرية ما أرسنه جهود البلاغيين والنقاد إلى زمن التوحيدى من قوانين في جمال النصوص وحسن القول، ومنها ما جاء تحذيراً من فتنة القول، وتنبهاً على ما فيه من الصلف والتمه وخفى الخداع، وهذه معارف منتشرة بين الناس جارية في الكتب منذ زمن مبكر. يقول التوحيدى رواية عن أبى الوفاء المهندس:

«وليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحاً، والإسناد عاليًا متصلًا، والمثل ثامًا بينًا، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصديراً، والتعريض قليلاً يسيراً. وتوخ الحق في تضاعيفه وأنيائه، والصدق في إيضاحه وإثباته، واتق الحذف المثل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه، واهتم إلى الحسن فزد في حسنه، وإلى القبح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعى بجمعة نظمه ونثره، وإنادتى من أوله إلى آخره» (الإمتاع ٨ / ١ - ٩).

وبين الشرطين من التعارض ما لا يخفى، وهو تعارض يولد سؤالاً مهما تساهم الإجابة عنه في تعميق الفهم بفعل الكتابة وما يقف وراءه من تصورات. فهل يضع الجمع بين الشرطين الكاتب في صلب مفهوم للبراعة يرتبطها بالقدرة على السير في المضائق ورفع التعارض بين أمانة النقل ومثانة النسخ، أم أنه مجرد تصور للكتابة ولمسائل الأدب، يعتبر التعميق والتزين ومختلف الأساليب المتبعة في صياغة الملفوظ لا تغير من أصل المعنى وإن حسنت صورته ونمقت معرضه؟ إن السياق الحاف بهذه الشروط يرجع التأويل الثانى.

والتوحيدى نفسه ساعد أبا الوفاء المهندس على البناء على وهم المطابقة والذهول عن مسألة العبارة حين اعتذر له عن الارتجال والقول على البدئية:

مجلس وزهر من وزراء بنى بويه، سردها المؤلف وأعاد إنتاجها كتابة بعد أن كانت مادة شفوية - حدثاً لغوياً منفلاً - تنحل لحظة تنعقد وتموت حين تقال. والواضح أن عملية إعادة الكتابة هذه باستدعاء ما علقه الذهن وانطبع في الذاكرة تمت بطلب من طرف خارجى له على التوحيدى دين ثقيل، ونعم جملة ليس أدل عليها من طريقة كتابة الخطبة في صدر الرسالة، حيث تفرع الأنا ذاتها بخطاب في الظاهر مروي ولكنه من صنع المتكلم اعترافاً ثابتاً وشهادة على النفس قوية مؤكدة.

فالكاتب استجابة لداع خارجى لا علاقة له بصاحبه إلا من جهة أنه كان أهم منتج لتلك المادة الشفوية المندثرة، وشاهدًا مرموقاً حضر تلك المجالس وخدم الوزير بأعيان الأحاديث.

ولم يكتف المطالب بما طلب، وإنما وضع لصاحبه شروط إجهازه وأسلوب إخراجهم بفرض مبدئين واضحين:

أ - مطابقة الخطاب المنقول للأصل أو تطابق المنطوق والمكتوب:

«وهذا شرقي بينى وبينك وآخر كلامى معك، وفاخئة بأسى منك، قد غسلت يدى من عهدك بالأشنان البارقي، وسلوت عن قلبك بقلب معرض وعزم حى، إلا أن تلعنى طلع جميع ما تحاورنا وتجادبنا هذب الحديث عليه، وتصرفتما في هزله وجدده، وخبره وشره، وطيبه وخبيثه، وباده ومكتمه، حتى كائى كنت شاهداً معكم ورتباً عليكما أو متوسطاً بينكما» (الإمتاع ٦ / ١ - ٧).

وبموجب هذا القانون، تطالب الكتابة بطاقة عالية من الشفافية والالزام باحترام الأصل حتى لا تغير منه شيئاً، وأن تكون محاكاة ونقلًا أميناً، ولا يتسنى ذلك إلا أن تكون سطحا أملى ليس فيه نتوء يحكم تفاصيل المنطوق فى أدق جزئياته. هو دعوة الكتابة إلى أن تكون تسجيلاً لوقائع تسجيلاً آلياً. والأساس النظري الواقع وراء هذا التطور هو اعتبار الكتابة جهازاً رمزياً يمثل المنطوق ويقيد السائب، دون أن يغير من أصله شيئاً، ودون أن تضيف إلى دلالاته دلالة.

ورسمه، بل إن احترام بنود المقد هاجس كان يطل عليه فى كل مرحلة من مراحل التأليف، وإن الرجل وأهبا إذ ذاك تمام الوعى بأن الوفاء لها والعمل بمقتضاها أمر هجر ممكن لأسباب ليس له فيها دخل فى كثير من الأحيان.

«قد فرغت فى الجزء الأول على ما رسمت لى القيام به، وشرفتنى بالخوض فيه، وسردت فى حواشيه أعيان الأحاديث التى خدمت بها مجلس الوزير، ولم آل جهداً فى روايتها وتقويمها ولم أحتج إلى تسمية شئ منها، بل زهرجت كثيراً منها بناصع اللفظ، مع شرح الغامض وصلة المألوف وإنعام المنقوص» (الإمتاع، ١/٢).

«وها أنا آخذ فى نشر ما جرى على وجهه إلا ما اقتضى من الزيادة فى الإبانة والتقريب والشرح والتكشيف». (الإمتاع، ١٨٧/٢).

«هذا آخر الحديث وختمته بالرسالتين، ويتقرر جميع ما جرى ودار على وجهه، إلا ما ملئت به شعشعا، وزينت به لفظاً، وزدت منقوصاً، ولم أظلم معنى بالتحريف، ولا ملت فيه إلى التحوير» (الإمتاع، ٢٢٥/٣).

ومحاولة الجرى على ما سبق رسمه، تقتضى من القائم على تنفيذ المشروع ثلاثة أشياء عبرت عنها النصوص الشبيهة بالنصوص المستشهد بها:

- تقليص الشقة بين المنطوق والمكتوب واعتبار النص المرسوم كتابة مطابقاً للنص الذى كان دار فى المجلس. وهذا «الوهم» يستند إلى إطار نظرى ضمنى يعتبر الكتابة تمثيلاً وحكاية للمنطوق بتعطيل ما تصوره الأقدمون من ضروب الزينج والميل فيهما عن الأصل الحكى. وهذا الإطار النظرى الذى يتحرك فيه التوحيدى، فى مثل هذه النصوص، هو إطار صاحب «البرمجة» المسبقة. وسنرى، بعد حين، نصوصاً أخرى يخرج فيها من إसार هذه الدائرة ليعلم بكثير من الوضوح والشفافية عن فهم متطور للفارق العظيم بين اللحظتين: لحظة المكتوب ولحظة المنطوق.

«هذا وأنا أفعل ما طالبتنى به من سرد جميع ذلك إلا أن الخوض فيه على البديهة فى هذه الساعه يشق ويصعب بمنقب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جمعت كله فى رسالة تشتمل على الدقيق والجميل والحلو والمر والطرى والعاسى والمحبوب والمكروه» (الإمتاع، ٨/١).

فقد سكت التوحيدى، هنا، عن مسألة ستصبح فى غضون الكتاب من «المرهقات»، وسيغلطن وهو يواجه الكتابة بالفعل إلى أنها حمل يتجاوز أن يكون تقييداً أو جمعاً لحديث سلف، وسكوته غيب عن صاحب البرمجة أمراً ذا بال، وهو أن المنطوق خطاب لا وجود له خارج المكتوب الذى يستحضره، وأن استحضاره إخراج له من وضع الثلاثى والاندثار، وأن ذلك الاستحضار أو الاسترجاع لا يتم إلا عن طريق التذكر، بكل ما يترتب عن عمل الذاكرة من زيادة ونقص وتقديم وتأخير، ووضع للأمر فى غير مواضعها والتغير فى ترتيبها وفق أهميتها زمن حدوثها.

كل هذا يدفعنا إلى القول بأن أبا الوفاء كان يحمل التوحيدى على الوفاء لا على الكتابة، وأنه يخاطب فيه الناسخ الوراق الموفق الذى بإمكانه إشباع رغبة لديه فى الاطلاع على ما كان جرى بغايه حتى تخول الوثيقة بأمانتها غايه حضوراً أو شهادة ليتنفع بما دار ويتمتع بما جرى من أحاديث الشعر والنثر.

هذه بنود المقد بين طالب الكتاب ومستكتب دعى إلى عمل بشروط مملأة عليه ومفروضة على النص من خارجه. فهل يستطيع تنفيذ المشروع باحترام الاتفاق أم سيكتشف أن كتابة المنطوق ليست على ما يتصور، وأن للكتابة الإبداعية عامة منطقاً يختلف عن مجرد الجمع والضم والسرد؟

محاولة الوقوع فى منطق الآخر والمضائق المانعة

حاول التوحيدى فى مؤلفه الاهتمام بالمبدئين اللذين سطرهما طالب الكتاب وإنجاز المشروع على ما وقع ضبطه

في أفق رغبتها. وليس أطرف في الكتاب من هذه الدواهي المختلفة والرغبات المتباينة ووقوع الكاتب في نقطة تؤثر قصوى وتقاطع سلطات تحاول كل سلطة الاستئثار بالمشروع وإخراجه على ما نقرر.

وليس أطرف في الكتاب من هذه الفجوة العميقة التي يحدثها الوعي الحاد باستحالة الجري في بناء النص على ما سلف رسمه، ومن هذه الفجوة تتسلل نصوص هي متن خطاب واصف من قبيل ما سماه التوحيدى «كلاماً على الكلام» وظيفته الأساسية شرح التفاوت الحاصل بين النص المنجز المكتوب والنص الغائب المنطوق ووصف المصاحب التي عاناها الكاتب لاستحضار نص جامع لا يسلس قياده إلا عن جهد ولا تمكن سياسته إلا عن معرفة وقدرة ومع ذلك لا يسلم للمكتوب قياده ويفرض عليه في كثير من المواضع سلطانه، فهائي المكتوب على هيئة المنطوق وصورته.

والمكتوب متى أحاط بالمنطوق، وأخرجه من وضعه من حيث هو حدث إلى وضعه بوصفه علامة، يفرض عليه منطق، وغير منه بما يستجيب لمقتضاه، وينسجم والقوانين الداخلية المتحركة فيه. وفي ملتقى هاتين القوتين مستكتب مدعو إلى وضع ما يكتب في أفق غيره، وكاتب مبدع تدعوه أنه إلى وضع النص في أفقه وإخراجه على ما يقتضى الإبداع ويفرض الأدب.

وبالإضافة إلى ذلك، فهذا الخطاب الواصف هو العلامة الدالة على ما مضى وانقضى من القول. والظلال والزوائد الحافة بفعل الكتابة تحاول أن ترسم صورة الأصل إما بالعدول الضروري عنه أو بما بقي منه من أثر رقيق خفي، هو الشاهد على الغائب، والمسافة الفاصلة بين الحدث والعلامة. إنه حديث الكتابة عن نفسها، ورسم النص لمساره وتحولاته ولحظات توتره، وتردده بين لحظات مختلفة تشترك في بناء كيان.

الكلام سحر وسيل متدفق

لم تغب عن التوحيدى صعوبة إخضاع المنطوق للمكتوب، فهو بحكم إنتاجه لحظتين، يدرك أكثر مما يدرك أحد سواء الفرق بين الكلام حين مخاطب به ولساجل على

- اعتبار ضروب التعمد المصاحبة لعملية الإخراج؛ كالإبانة والتكثيف وصلة الم حذف وإنعام الناقص قيمة مضافة لا تمس الجوهر ولا تؤثر في ما تكتنفه. وهذا حين التصور الذي أشرنا إليه عند المطالب، وهو تصور اقتضى الأمر الثالث:

- بروز كلمات مستعملة على أنها تدل على وظائف محايدة تركز على النقل والمطابقة بين الصورة والأصل، من قبيل «السرد» و«الرواية» و«النشرة»، ولا تهمنا هنا مناقشة هذه المسألة، وإنما نشير إلى أننا وقفنا في (الإمتاع والمؤانسة) على سياقات تدل، دلالة واضحة على إجراء هذه العبارات على معنى المحايدة، ولعل من أبرزها قول الزاهد الثاني وقد قصدوا إليه هروباً من حديث الشارع وشواغل الفتنة:

«وقصروا على القصة بفصصها ونصصها، ودعوا التورية والكناية، واذكروا الفث والشمين، فإن الحديث هكذا يطيب، ولولا العظم ما طاب اللحم، ولولا النوى ما حلا الثمر، ولولا القشر لم يوجد اللب (الإمتاع، ٩٣/٣).

فشرهة الزاهد من شرهة أبي الوفاء، ولهما الحرص نفسه على أن يكون الحديث محيطاً بموضوعه جملة وتفصيلاً، وعلى أن يكون مكشوفاً بينما حتى لا خوف من أن يفوت المستمع شيء بسبب ما قد يضمن الحديث من أساليب التعمية والإضمار. وقد تأكدت الشرهة وتأكد الحرص في النص من وجوه أبرزها التمثيل الموجود بين لذة الاستماع ولذة الأكل.

إلا أن أبا حيان سرعان ما يتيقن من استحالة مسعاه، ومن أن الوفاء وإخراج النص على رغبة المطالب لا يكفي فيهما الاستعداد النفسي والاعتراف بالجميل والامتنان لأوامر ذوى النعمة، فالمنطوق يمز تطويقه ويصعب تسييج، وللكتابة منطق به تفرض سلطتها على منتجها، والكاتب المبدع المقص بالمستكتب حاضر وإن خفي، بفعل في عمق النص وقراره وينازع الأنا المتسلطة لإرادتها في امتلاك النص ورسمه

«.... وحصل ما يجيبك به ويصدق لك بحقيقته ولخصه وزنه بلفظك السهل وإفصاحتك البين، وإن وجب أن تباحث غيره فافعل فهذا هذا، وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعية من أجله كافياً، فليس ذلك مثل البحث عنه باللسان وأخذ الجواب عنه باليسان. والكتاب سوات ونصيب الناظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواتاة فإن ما ينال من هذا أخض وأطراً وأهناً وأمرأه» (الإمتاع، ٣/ ١٠٧).

ولن أشد الأمور عسراً تطويق الكلام أو المنطوق على هذا النمط؛ لأنه إن أطلق على هوائيه وكان المتكلم بمنجاة عن التحفظ، لا يخاف رقيباً ولا يخشى عيباً، اطمأنت نفسه واثالث كلامه وحلت عقده، فسعى سياسة خطابه ونزعته الطمأنينة من كل التيقظ وأسلم العنان للقول يذهب به حيث ذهب ويستهره فيغويه؛

«إذا طاب الحديث باسترسال السجية ووقوع الطمأنينة لها الإنسان عن مباديه، وسال مع الخاطر الذى يستهويه، ولتحفظ الإنسان فى قوله وعمله من الخطل والزلل حداً إذا بلغه كل الخاطر واختل» (الإمتاع، ١/ ١٤٧).

لذلك، يبدو من الصعب رسم الكتاب على ماتقتضيه سنن الكتابة وتعليلته مناهج التأليف، مهما استحكمت تلك المناهج وتعود الناس عليها وأصبحت من مألوف ما يتعاطون ويجرى بينهم. وقد وقفنا فى (الإمتاع) على نص يسط هذا المعنى بوضوح، ويختتم التوحيدى بجملة تلفت الانتباه تتنافذ معانيها، لأنه بناها على المقابلة بين حروف الجر، ويمكن حملها على وجوه منها ما قد يكون غاية فى الأهمية، لأنه إن حمل على ذلك الوجه دل على حس دقيق باللغة ومعرفة عميقة بعلاقة الإنسان بما يقول معتدراً عن صورة التصنيف؛

«قد رأيت أياًها الشيخ.. حاطك الله.. عند بلوغى هذا الفصل أن أختم الجزء الأول بما

عفو البديهة وخطرات البال بحسب ما يعرض أو نسوق إليه شجون الحديث واللغة عندما تتحول إلى علامة تسكن فضاء محدداً وتقيداً رموز متفق عليها. والرجل، زيادة على ما ذكر، عارف بالنصوص الأمهات التى توسعت فى شرح هذه المسائل، ووضعت أسساً متينة لنظرية مهمة تعتبر اللغة فنية، والكلام لذة كلذة الطعام ولذة الجنس، لا بد أن نرسم حدود المحظور منها والمسموح به.

فالقول غلاب والخطاب يظهر على صاحبه فينساقي إليه، لأن قوته لا ترد وعنفوانه لا يحد، فإذا المتكلم مجرور بالكلام، واقع فى دائرة سحره، فاعل منفعل فمفعول سيطر عليه خطابه ويحفر مجراه على ما يريد تدفقه، لا على ما قدر له المتكلم به من رسم؛ وهى فكرة متى تدبرناها عميقة أهم ما فيها أنها تتحد من صلف الإنسان ومن اعتقاده الواهم فى السيطرة على ما ينشئ ويخلق، وتفتح أعينه على ما للموجودات، وإن كان واجدها أو بها موجود من استقلال وحرية وسلطان، وأن اللغة التى بها يكتب تكتبه هى أيضاً؛

«أعرض أياًها الشيخ هذا الحديث على ما ترى، والكلام ذو جيشان، والصدر ذو غليان، والقلم ذو نفيان ومتدفقه لا يستطيع رده، ومنبعثه لا يقدر [على] تسهيله، وخطبه غريب، وشأنه عجيب» (الإمتاع، ٢/ ١١٨).

والقول عصارة وتوثب وعفوية، هو فيض الطبيعة بما فيها من مشارب وأهواء الانفعال، غير مصفى ولا محكك يتلبس بالمقامات فيخرج على أقدارها ويؤدى الانفعالات بحسب قوتها وضعفها. وهو، إلى ذلك، طريقة فى التحصيل تختصر الطريق وتجمع فى الخطاب الواحد تجربة دهور من التعلم والمدايسة، فيوفر على أصحاب المجالس وقتاً ثميناً يقضيه مجالسهم فى تحصيل العلم والنظر فى التأليف، ويأتون بعصارة حديثهم رهوا سهلاً طرياً غصاً، يستهلك فى حينه وتستمتع النفوس بلذائذه ولا يصعب على العقول أن تستسيغه، كالطعام الحسن الهين لا يترتب عنه لآكله قلق بينما الكتاب جليس صامت وعلم، مهما اتسع، محدود وتحصيل صاحبه منه قليل؛

بوضوح عن الفرق بين موقف المشاهدة وموقف الكتابة، وأن الشايف في أى صورة كان هو جمع بين لفظين لكل منهما منطقها وأسلوب تسلطها، ف لحظة المنطوق المنفصلة التى استعصت على القيد والانظام نراها فى مواطن أخرى خاضعة، قابلة لشروط المكتوب ومقتضاه.

المحوض فى الشئ بالقلم مخالف لإفاضة اللسان

لحظة الكتابة فى (الإمتاع والمؤانسة) هى فى الترتيب آخر اللحظات، ولكنها هى المستوعبة لما سبقها، الباقية لحياته لولاها ما وقع فى علمنا المنطوق، وما عرفنا ظروف استدعائه وإخراجها من وضع التلاشى والعدم ليلابس المكتوب ويدخل فى إهابه ويرسم على أديمه، ويسكنه فى صورة متحولة عن أصل صورته، ويعيش فى المكتوب به.

وكما وجدنا نصوصاً محدثنا عن جموح المنطوق وصعوبة سياسته، وجدنا أيضاً نصوصاً عن المكتوب ومقتضياته والكتاب والفرق بينه وبين الخطاب. ولأن اللحظتين على ما قررنا لحظة واحدة تؤرخ لميلادهما وتتذكر أصلهما ونصف صورة ذلك الأصل فى كيانها، جاءت النصوص متداخلة متعاقبة يستدعى الحديث عن اللحظة الحديث عن ملازمتها فى حيز واحد.

والناظر فى هذه النصوص يتبين، بسهولة، أنها تقوم على مقدمات واعتبارات نظرية ونتائج تترتب عن تلك المقدمات والاعتبارات، وهنا أيضاً ترد الأمور متداخلة، فكثيراً ما تكون المقدمات والنظريات تبريراً وتفسيراً لتعامل مع الأصل المنطوق بالزيادة فيه أو التقيص منه، على ما تقتضى سنن الكتابة.

وفى رأس تلك المقدمات ما اخترناه عنواناً لهذه الفقرة. وليس المهم ما فيها من تمسك من الفرق بين المنطوق والمكتوب، وإن كانت المصادر المضافة (خوض بالنسبة إلى القلم وإفاضة بالنسبة إلى اللسان) تدعو إلى شئ من التحليل، وإنما المهم ما صاحب هذه المقدمة من تحليل يبنى على استعارة وكتابة من عالم ترويض الحيوان والتحكم فى قياده بقول:

أنتهى إليه وأشفعه بالجزء الثانى على سياج ما سلف نظمه ونثره، غير حائج على ترتيب يحفظ صورة التصنيف على المادة الجارية لأهله، وعذرى فى هذا واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجرى على عواهنه بحسب السانح والداهى.

وهذا الفن لا ينتظم أبداً، لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وإليه (الإمتاع، ١/ ٢٢٦).

فإلى أى فن يشير المؤلف؟ هل هو ترتيب المنطوق فى صورة المكتوب أم هو الفن اللغوى عامة؟ لا سيما ما منه يدور مشاهدة بين المتخاطبين. ولم النفى القاطع؟ هل فيه إقرار بسلطان الكلام على الكتابة واستعصاء الفوضى على النظام، أم أن ذلك مجرد صورة بلاغية تعبر عن الضيق والضجر من تنطع الفعل على العلامة؟

ثم ما دلالة التفسير وهو الذروة فى النص فى قوله ولأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه؟ لئن كان معنى الملك هنا فى معنى السيطرة والدخول فى النظام والترتيب، فإن الصلة فى المفعول به محيرة مشكلة لحوميتها وكثرة الضمائر فيها «ما هو به وفيه». فهل فى الطرف الأول تضمين لتعريف الإنسان بالفكر واللغة أو الفكر/ اللغة (اللوجوس)، فإنسانيته باللغة فهى سببها وأداتها، دونها لا يكون فى المنزلة التى وضعت فيها فكونه من كونها ولا معنى لوجوده خارجها؟ وهل هو باللغة باعتبارها قادراً على إنجازها وتوليدها وتوسيع أرجائها، وفيها أيضاً ضروب من الحلول والتناقض العميق يقولها وتقولها، يتكلم بها وتتكلم على لسانه، يكتبها وتكتبه، كيانان فى كيان وصورة من صورة، وفيها كالمرايا المتناظرة والسطوح المتعاكسة، له عليها سلطان وسطوة ولها عليه نفوذ وغلبة يمسك بعنانها وتسل به وتستدرجه، فإذا هو مفتون مستسلم مطمئن يولد الخطاب ويولده الخطاب، يقول اللغة وباللغة يقال، هى موضوعه وهو موضوعها؟

ومهما كان التأويل الذى نطمئن إليه، فلا بد أن نقرأ فى هذا النص هذه اللحظة الحرجة التى يعلن فيها الكاتب

على بياض، ومقيداً بلفظ وعبارة، لكان له ربح وإتاء، وزيادة ونماء، (الإمتاع، ١١٥/٢).

وهكذا، يتحدد المجالان المختلفان لكل نوع من أنواع الخطابات؛ فالأول من باب الرغبة والثاني من باب الاقتصاد والادخار والتوفير. واحد من باب الإنفاق والإسراف إلى حد التلف، والآخر ذخير وكثر تزد قيمته مع الأيام. على هذا كانت سياسة كل خطاب مختلفة عن الأخرى، وكان لابد لاستحضار المنطوق وترتيبه من تفسير فى أصله بالزيادة والتنقيص والتوسع وصلة الحديث تبعاً لاختلاف المقاصد؛

«وقد أملى علينا أبو سليمان كلاماً فى حديث النفس هذا موضعه، ولا عذر فى الإمساك عن ذكره ليكون مضموماً إلى غيره، وإن كان كل هذا لم يجر على وجهه بحضرة الوزير - أبقاه الله ومد فى عمره - لكن الخوض فى الشئ بالقلم مخالف للإفاضة باللسان، لأن القلم أطول عنانا من اللسان وإفضاء للسان أخرج من إفضاء القلم، والغرض كله الإفاضة، فليس بكثير التطويل، (الإمتاع، ٢٠١ / ١).

«عدنا إلى ما كنا فيه من حديث المصالحة - وكان قد استزادنى - فكتبت له هذه الورقات وقرأتها بين يديه، فقال كلاماً كثيراً عند كل ما مرَّ مما يكون صلة لذلك الحديث، خزلته طلباً للتخفيف، (الإمتاع، ٦٧ / ٣).

«وسمعت أبا النفيس يقول فى وصف الطبيعة كلاماً له رونق فى النفس وأنا أصل هذه الجملة به، (الإمتاع، ١٣٨/٣).

ومن أكبر أسباب التفسير والزيف بالنص عن الأصل، وإعادة صياغة التعبير على الذاكرة والبناء على ما علقه الذهن؛ إذ لا تبقى الهيئة ماثلة والصورة قائمة، ومن النصوص فى هذا المجال ما يؤكد أن الكتابة وإعادة الصياغة وقعتا مرتين، يدل على ذلك احتسلاط أزمنة التلغظ؛ فنجد زمن

«لكن الخوض فى الشئ بالقلم مخالف للإفاضة باللسان، لأن القلم أطول عنانا من اللسان وإفضاء للسان أخرج من إفضاء القلم، (الإمتاع، ٢٠١/١).

ففى طول العنان المجد والرفعة والشرف والخير، وفيها أيضاً الراحة والمتسع وسهولة التحكم؛ فالقلم يجرى فى حلبة عريضة وصاحبه مختار يبنى نعه لبنة لبنة، ويعاود النظر فيما يكتب ويغير منه ويبدل بحسب ما يعين له وتهديه إليه قريحته وتدعوه جبلته، فى حل من كل ملاسات الكلام التى ترهق المتكلم وتضطره إلى القول على البدئية أو بحسب ما يسوق إليه الحديث. ولذلك، كان هذا مضطراً، ولأن أكبر المهرقات التى لا يعرفها الكاتب سياق القول وزمنه؛ فالكاتب لا يقاس بمقياس السرعة والبطء شأن الخطاب المنطوق، وإنما بمقياس الخطأ والصواب والقبح والحسن. إن الكاتب ليس مجبراً على الاستجابة الفورية لأى داع من الدواعى، وليست تلك حال الخطاطب. لذلك، كانت حاله أخرج من حال الكاتب، بكل ما فى كلمة الحرج من معانى مضاهات السياق ومقتضيات ظروف التكلم؛

«والكتاب يتصفح أكثر من تصفح الخطاب، لأن الكاتب مختار والخطاطب مضطر، ومن يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرع فيه أم أبطأ، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسن أم أسأت، (الإمتاع، ٦٩/١).

فظروف إنتاج الخطاب ومراسم تلقيه هى سبب ما بين المكتوب والمنطوق من اختلاف. فالاضطرار بكل ما تتسع إليه الكلمة من معنى هو سبب العفوية والجموح والغفارة فى المنطوق والاختيار فى المكتوب، وما يتيح من إمكانيات فى قراءة النص والإفادة منه على مر الزمن، هو سبب ما علق به التوحيدى من صفات وهى كلها تدور فى فلك الخير والركاء؛

«فقال آدم الله سعادته - لو كان ما يمر من هذه الفوائد الغرر والمرامى اللطاف مرسوماً بسواد

الذى رأيناها فى أول كلامنا، حيث كان الكاتب واقعا فى شروط المطالب معتقدا عقيدته الأدبية وعلى رسم التأليف فى أفق الأدب، محولا إياه من قطب الآخر ورغبائه إلى قطب الأنا المبدعة فيحدد المؤلف للكتاب مقاصد غير المقاصد التى رأيناها على لسان أبى الوفاء، وبلوغ تلك المقاصد هو الكفيل بتنبهه إلى ما يقوم عليه الأدب وتبنى عليه الكتابة. يقول فى نص مهم جاء فى نهاية الكتاب:

«أبها الشيخ، وفكك الله فى جميع أحوالك، وكان لك فى كل مقالك ولعمالك، إنما نثرت بالقلم ما لاق به، فأما الحديث الذى كان يجرى بينى وبين الوزير فكان على قدر الحال والوقت [والواجب] والانتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة، ولما كان قصدى فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بدا من تمحيق يزدان به الحديث، وإصلاح بحسن معه المفزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية، فليشم العذر عندك على هذا الوصف، حتى يزول العشب ويستحق الحمد والشكر» (الإمتاع، ١٦٢/٣).

وواضح أن الترويحى يؤكد، وقد انتهى من التأليف، الفرق بينه وبين المشروع، وأن المراسم التى راعاها هى مقتضيات الكتابة وما (يلقى) بالقلم على حد عبارته، فلم يكن وكده استرجاع النص المندفر، وإنما كان السير فى الكتابة على نهج الكتابة والاستجابة لمقتضاياتها، وقد جاء الفرق واضحا فى المقابلة التى أحدثتها الأداة «أما»، وهذا يعنى أننا أمام مشروعين مختلفين لا أمام لحظة مطلوب منها أن تقع على لحظة أخرى، فستحضرها جزئياتها وتفصيلها، والتبرير النظرى الوارد فى النص نفسيرا لعمق ما يفصل بين الأمرين هو من جنس ما سبق أن رأيناه، وإن كانت المقابلة فيه بين المنطوق والمكتوب أوضح وأتم، فلنا من جهة القلم والخط ومن جهة ثانية اللسان والعبارة ثم فعل المقابلة أو التفاضل «يتبع» مثبتا أو منفيا، والتوسع والروية باعتبارهما دليل إمكان طريقة فى الإنتاج، والفرق بين القلم والخط،

تلفظ أول يكون المقصود فيه بالحديث الوزير ابن سعدان، وهو زمن ثان إن كان من يتجه إليه بالحديث الشيخ أبو الوفاء المهندس، والحكاية فى الزمنين حكاية بالمعنى، لذلك كان أبو حيان مدعوا فى المرتين فى المجلس وفى الكتاب إلى إعادة الصياغة:

«فقلت: هو كما قلت أبها الشيخ ولا بد من جواب يمرض عليه يأتى على بعض مسأرب النفس، وإن لم يأت على قاصية ما فى المطلوب، فقال كلاما كثيرا واسما أنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى، وإن انحرفت عن أحيان لفظه، وأسباب نظمه، فإن ذلك لم يكن إمسلا ولا نسفا، وأجتهد أن ألزم متن المراد، وسمت المقصود» (الإمتاع، ١٠٨/٣).

«هذا منتهى كلامه على ما علقه الحفظ، ولقنه الذهن، ولو كان مأخوذا عنه بالإملاء لكان أقوم وأحكم، ولكن السرد باللسان، لا يأتى على جميع الإمكان فى كل مكان» (الإمتاع، ١٤٤/٣).

إن وقوع الترويحى تحت وطأة هذين التوجيهين من المضائق هو درجة الوعى الأولى باستحالة المطابقة بين المنطوق والمكتوب، وقد اكتشف وهو يصنع الكتاب أن للمادة التى يتعامل معها منطقا بقلت عن إرادته، ويفرض عليه فى كثير من الأحيان سلطانه، وقد انتبه وهو يصنع الكتاب أنه يمارس صناعة مادتها وموضوعها واحد، وإن أهم ما فى عمله وما فى الكتاب - وهو البضاعة الحاصلة عن ذلك العمل - إنما هو بناء الهياك والصور والأشكال لقضايا بقيت عالقة بالذهن معانى موجودة من معان معدومة، على حد عبارة أبى عثمان، لا يبعثها من جديد إلا اللفظ والرسم.

وهذا الوعى بحرية اللغة واستقلال الخطاب عن منشئه وبأهمية الصياغة والصورة فى عمله، بما هو استحضار بالذاكرة لكلام بقيت منه فى الغالب معانيه أو بعض معانيه وتلاشت صياغته والعبارة عنه، هو الذى سيساعد الكاتب المبدع فيه على إزاحة المستكتب والخروج عن المعتقد الأول

واللسان والمباراة إنما فى حظ كل منهما من الروبة والإتساع؛ فالحديث واقع تحت ضغط الكيفية أو الحال والزمن، وهو من أبرز مقتضيات المشافهة والخدمة بما تقتضيه من احترام الحديث والمتحدث إليه، بينما القلم خارج عن هذا الطوق متحكم أكثر من اللسان فى وجوه تصرف الكلام له إمكانية أن يبحث وهو مطمئن عن الإمكانيات الواقعة فى اللغة، وأن يختار منها ما يناسب وما يراه ألين بما يعبر عنه بصرف اللغة فيه؛ فهو بمنجاة عن زلل الانفعال، بقلب ما يكتب ويصمّل رأيه فيما يسطر وعن لفع حرارة الكلام عند المواجهة وتدفق سيله وقت المناظرة، فيقف ويتخير ويجهّد فى تجويد أساليب الأداء وطرائق إنتاج المعنى.

وفى القسم الثالث من النص يتأكد الفرق الذى أشرنا إليه، بل تبرز القطيعة بالقصد المرسوم للتأليف فغاية الكتابة الخلود والخروج من دائرة المحايث إلى دائرة المطلق، وإعطاء النص القدرة على الاستمرار أو إكسابه عصارة متجددة وحياة متدفقة، تمنع الزمن من أن يفعل فيه فعله وتصونه عن الوهن والموت، فالكتاب الحق ليس موتاً كما تراه لابن سعدان، وإنما هو صمت متدفق حياة لا تهدأ على مر الدهر، يخاطب قارئه ويحدث حديث الكتابة الحق التى تستمد هذه الطاقة العجيبة من ذاتها لا من أصلها الذى تستدعيه وترسم خطاه، ولا من مرجعها واتصالها بمصرها. فخلود النص أو بقاؤه مرتبط بما ينفق الأديب فى التأليف من جهد، وما يصرفه من طاقة عمل، والجهد والعمل بالأساس منصبان على أسلوب الكتابة وطريقة الصوغ.

على هذا النحو، يخرج التوحيدى من دائرة الاعتقاد الأدبى الذى تخدنت عنه فى أول المقال، ويخرج من أفق الاستلاب والاستكتاب إلى أفق الكتابة، ويرسم مشروعه فى أفق وفى رغبة الكتابة ذاتها لا فى أفق الآخر ورغباته. وتؤكد هذه التجربة أن المبدع مهما كانت ضراوة الظروف المحيطة وضرورتها، يبقى مدفوعاً إلى منطق الكتابة، محمولا إلى فضائها حتى فى هذه النصوص الليالى التى تريد أن تقنعنا بساذجة أنها خدمة - بالمنطوق وخدمة بالمكتوب؛ وإذ بالنص وإن انطلق من هذا ينزلق خطوة خطوة إلى ما به ينشئ كيان

الكتابة فيه ويحاصر كل أشكال الاستلاب والتوظيف والإقصاء؛ إقصاء النص عن أفقه والكتاب عن أناه.

إنها سلطة الأدب ومكانة الأديب فى مواجهة ضرور السلطة الأخرى التى تريد أن يخضع لها ويكون فى خدمتها، وأن توظفه بحسب رغباتها وحاجاتها.

إننا، مع هذا النص، أمام كاتب لم تر فيه السلطة أكثر من ناقل، فأبى الوفاء المهندس بطلب منه أن ينقل له نصاً لم يعد صاحبه يذكره، وفى ذلك النقل ما فيه من البحث عن الفائدة وضرور الإفادة، لكنه نقل لا يخلو من رائحة الرشاقة التى تريد أن يرد إليها الناقل عندما يلح فى مسألة الأمانة فيقول: «حتى كأنى كنت شاهداً معكما ورفيقاً عليكما؛ فالمرابطة، هنا، قد تحمل على أنها أسلوب فى تأكيد الأمانة والإفاضة فى الجزئيات، وليس شئ يمنع من حملها على ما فيها من التسلط والرقابة والمهابة.

وابن سعدان، رغم تحفظ مفهوم، وطريقة فى تغليف النوايا معروفة، أخرج صاحب الكتاب أكثر من مرة لأنه يستعمله ناقلًا بالمعنى السابق وبمعنى أشد على المشقف وأقسى، وهو معنى الغمز والإفساد والسعاية، أو معنى أن يكون له عيناً أو واسطة بينه وبين ما يقول الناس. والنصوص الدالة على ذلك كثيرة وخرج التوحيدى من بعضها صريحاً:

«قال: بلغنى أن أبا سليمان ... فقال: ما الذى حفظت من حديث عنهم وما يجوز أن يلقى إليها منهم؟ فقلت: سمعت أشياء ولست أحب أن أسم نفسى بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون ظامراً وساعياً ومفسداً. قال: معاذ الله من هذا إنما تدل على رشد وخير وتضل عن غى وسوء» (الإمتاع، ٤٢/١).

وقد ترد الأسئلة أحياناً فى صيغة استجواب يؤكد حرص السلطان على أن يكون الأديب فى خدمته، ومصدر أخباره عن الوسط الذى ينتمى إليه. فلاحظ ذلك خاصة فى كثرة الأسئلة وتنوعها عند السؤال عن أخبار زيد بن رفاة

لقد استطاعت الكتابة إخراجها من طوق الناقل الخبير
المطالب به في الكتاب مرتين فيما كان يدور في المجالس وفي
مشروع أبي الوفاء. وكان مطالباً في اللحظة بالوفاء في
النقل، إلا أن التوحيد لم يستطع أن يكون وفيها إلا لسلطة
النص ومنطق بناء الأدب. ومن أبرز ما تدهوه إليه تلك السلطة
فك النص من إसार المباحث المظروف إلى المطلق المتجدد، وإذا
بسلطة الأدب تكفل السلطات الأخرى؛ لأنها زمنية محدودة،
وإذا بنا نعرف أبا الوفاء المهندس ونعرف الوزير ابن سعدان من
خلال هذه السلطة التي تبقى على مر الزمان طرية هضبة، لا
يدب إليها الوهن ولا ترقص بها الظروف.

«لما حدث؟ وما شأنه؟ وما دخلته؟ وما خبره؟ فعلى هذا ما
مذهبه» (الإمتاع ٣/٢).

أو عن الشارع في مواطن عدة:

«وقال بعد ذلك، حدثني عما تسمع من العامة
في حديثنا» (الإمتاع ٢/٢٦).

وقد كان هذا السؤال مناسبة لتضمنين (الإمتاع
والموائمة) حديثاً عن سياسة العامة يذكرنا بقرات القرن الثاني
في الآداب الصغرى والكبرى.



تحويل المتعة

من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب

شعيب حليفي*

- ١ -

مع بداية عصر التدوين، اهتم الرواة واللفزيون والأدباء والمؤرخون، من المشتغلين بالكتابة والتقييد، بتسجيل كل ما هو شفوي من الوقائع والأحداث، وما من شأنه أن يشكل ثقافة ومرجعاً وأداة ضبط ومعيار.

وكان نزول القرآن وتداوله شفويا أمراً طبيعياً حتى صارت القناعة ثابتة بتدوينه كتابة، حيث تم الالتفات، مباشرة، إلى تدوين كل ما وصل عن العرب من وقائع وأيام وحكايات وتواريخ وأشعار وأقوال وتراجم؛ حتى إنه يمكن القول بأن المرحلة الشفوية هي الطفولة الناضجة للكتابة؛ إذ لم يكن هناك أدنى إشكال في هذا الانتقال ومحاولة ترسيم كل ما كان يتداول شفويا، وحكراً على اللسان والذاكرة، رغم استمرارية حضور الشفوي المغذي الخلفي للمكتوب.

وقد تعززت الثقافة العربية - قبل تدوينها رسمياً وبشكل مألوف - بأنها ثقافات تنتمي إلى انتماءات فضائها

* ناقد وروائي، أستاذ جامعي بكلية الآداب، الدار البيضاء - المغرب.

بالقوة وبالفعل، وهي العدوى التي ستتقل إلى المكتوب دون أن تشكل القوة الأولى في مراحلها الشفوية؛ فتحول بنية الشعر من حيث هو بناء شفوي ينتسب، عمودياً، إلى العام، وأفقياً، إلى الخاص، تشكلت بنيات صفري نسيجها الحكايات والتواريخ، لها وظيفة الإضاءة وحفز البنية الثقافية البؤرية الكبرى؛ وقد ظلت هذه البنيات الصفري تتخصب وتتداخل، تنسجم وتختلف، تتشكل وتتكرر. وقد تقوّت هذه البنيات الثقافية مع عامل القوة (القبيلة ذات العصبية)، واعتبر كل ما هو شفوي، قبل التدوين تدويناً لوجود الرواة والذاكرة؛ لأنها وثائق محفوظة ومتواترة في النقل الشفوي.

مع مرحلة التدوين، تمت معاودة نقل الشفوي مع ملاحظتين أساسيتين؛ ذلك أنه لم يتم نقل جميع الشفوي لأن المنظور أو المنظورات التي وجهت عملية التدوين، مؤدجلة وموجهة برعي باطنى يعمد إلى الاختيار والانتقاء والإلغاء والتحويل والتعديل والتحويل، إضافة إلى أشكال أخرى كانت حاضرة لم يتم التحقق منها. وما تم تدوينه وتداوله، كانت

كان في البناء الشفوي؛ وضرورته تتخلق من كون الأشكال التعبيرية الشربة بدأت في التراكم، وتساوم في تشكيل الوعي الثقافي والسياسي.

وإذا كان الشعر قد ارتبط بالقبيلة، فالنثر - والسرد ضمنه - ارتبط بالدولة إلى جانب النظم، رغم أن السرد لم يعمد إلى بناء ذاته على حقائق مطلقة؛ حيث استطاع أن يشكل «إدراكاً» عند المتلقي الذي يتقبل الدلالة العامة للأدب، وفق قطبي المتعة والمعرفة.

ويندرج أبو حيان التوحيدي في إطار نوع من الأدباء الذين اختاروا حرفة الأدب بعد اطلاعهم على التراث الشفوي والمحول، فلم يكن من فئة الذين اشتغلوا بالتحويل والتقييد، وإنما لجأ إلى التركيب والخلق مما جعل صوته مميزاً وسط أصوات شتى.

٣-

يشغل التوحيدي (ق ٤هـ) موقعا استراتيجيا في ثقافتنا العربية لاعتبارات يمكن لأي باحث - من زاوية تخصصه - إيجاد الأسباب الموضوعية الكافية. لذلك، فإن سيرة التوحيدي، وحدها، تشكل حكاية باذخة، انطلاقاً من صراعه مع الأدب والحياة والذات، والاعتقاد القادح الذي كونه في نهاية حياته، إثره، أحرق مؤلفاته وآماله، ليختار مصيراً استثنائياً سينتبه إليه الأدب العربي، بعد أكثر من عشرة قرون من الإهمال الأليم.

وبالإضافة إلى العديد من القضايا النظرية والنصية المرتبطة بالكتابة عند التوحيدي، هناك نقطة مهمة تسترعى الانتباه، وهي كيفية بناء النص عنده وتشكله، بمعنى استراتيجيته التحويل التي يخضع لها نص (الإمتاع والمؤانسة) بوصفه نموذجاً من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب.

كل نص مكتوب هو عملية تأتي بعد نص أولى ذهني تخيلي، تجريبي، غير منظم، لا يصل إلى المكتوب (التواصل الصامت) أو (التواصل المقروء) إلا بعد تحولات عدة ورئيسية، تتحكم فيها البنية المعرفية العامة، ثم مجموعة من

أهدافه المرحلية والتاريخية مرسومة كحقائق تخدم رهاناً يقينياً أكبر.

الملاحظة الثانية، تتوجه نحو كيفية نقل هذه البنيات وهل تبقى صفري - كما كانت في سياقها الشفوي - تابعة أم أنها ستتحول إلى بوز لبنات كبرى؟

٢-

استفاد التراث السردى العربي كثيراً من كل شيء شفوي ومكتوب، واستطاع امتصاص ما اعتبر «حقائق ثابتة»، وتحويلها إلى احتمالات وخيالات. لهذا، فحينما كان عصر التدوين.. وجد السرد طرقاً هذة للتعبير وابتداع خيالات لا حدود لها، فيما بقي الشعر مشدوداً إلى طريق رئيسية، يتحدر وينحرف عنها إلى ممرات وجسور أخرى لم تصل إلى طريق رئيسية تستقطب الآخرين.

إن انتقال البنيات الصفري المحيطة بالشعر والقوة المصيبة إلى المكتوب، تحولت إلى بنيات مستقلة يمكن قراءتها، دون ضرورة استحضار تأكيد للبررة، فتشكلت بنية سردية مهمة، والدرج السرد العربي ضمن مفهوم أوسع هو الأدب، حيث «الواجب» على الأدب الوقوف في «القلب» الواسع الذي أعطى لتعريف الأدب والأدب؛

«ثم إنهم إذا أرادوا حدّ هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم يطرف يهدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث. إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التنويع في أشعارهم وترسلهم بالاصطلاحات العلمية؛ فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم، ليكون قائماً على فهمها»^(١).

شيئاً فشيئاً، ابتدأ موقع السرد - المتشكل كتابياً وتداولياً - ينسج بضرورته بالنسبة إلى الشعر، وليس تابعاً كما

«النهائى» نسبيا فى التداول، ففى هذه المرحلة يمكن الحديث عن «الإحضاع» والتدجين الذى تمارسه الكتابة/النسق والمؤسسة، عبر قنوات تحويلية، تدخل البنية تلك فى بنية جديدة مؤطرة بقوانين للفهم والقراءة والتلقى، بخلفيات معرفية ولغويةولوجية.

أين يتموقع التأويل فى علاقة الكتابة بالتلقى ؟

حينما يكتب الشاعر قصيدة وجدانية لتلقى معين، فهل تكفى العلاقة المباشرة تلك، وإن كان المرسل إليه محدداً ومعروفاً هل يكفى لتأويل معين ؟

اشتهرت كثرة من النصوص الأدبية، على تنوع أشكالها، بكونها اتخذت اسم «رسالة» عنواناً لها، لانتاج المفهوم وتداوله، كما أن كثرة من المؤلفات تكتب لرغبة داخلية ذاتية أو رغبة جمعية خفية، أو قد تكتب بناء على طلب. وفى هذا السياق، تدخل نصوص «رحلية» كثيرة كتبت برغبة من شخص معين، كما فعل ابن بطوطة فى تحفته، وغيره كثير. والأمر نفسه، يتكرر مع أبى حيان التوحيدي الذى يروى نص «الإمشاع والموانسة» لشخص معين، والحكى نفسه يحوله إلى كتابة لشخص آخر.

هل يمكن أن نرى النص نفسه لشخصين، فى زمنين متباعدين ؟ إن النص، فى هذه الحالة، لن يكون إلا إمشاعاً وموانسة، باعتبار أن المسامرة تتطلب حكماً، والحكى متعة كما يقول أحمد أمين فى تقديمه للمكتاب:

«ولتأليف أبى حيان لهذا الكتاب قصة ممتعة ذلك أن أبى الوفاء المهندس كان صديقاً لأبى حيان وللوزير أبى عبدالله العارض، ففقر أبى الوفاء أبى حيان من الوزير ووصله به ومدحه عنده، حتى جعل الوزير أبى حيان من سمارة، فسأمره نحو أربعين ليلة كان يحادثه فيها، ويطرح الوزير عليه أسئلة فى مسائل مختلفة فيجيب عنها أبى حيان.

ثم طلب أبى الوفاء من أبى حيان أن يقص عليه كل ما دار بينه وبين الوزير من حديث وذكره بنعمته عليه فى وصله بالوزير... فأجاب أبى حيان

الأسس والعوامل التى تنجز الخصوصية الأدبية للنص؛ حيث التحويل من خامات ذات تلوينات إلى بنىات تصادى بداخلها عناصر ومكونات، فالتحويل هو استجلاء عام ونقل التجربة الذهنية - المعيشة إلى معرفة ثم متعة عبر صور مدونة ومشبعة برؤى وخلفيات وقناعات متمثلة لذاتها ولتصورات أخرى. ويبرز هذا، بشكل أساسى، فى السير الذاتية (النصوص التخيلية، عامة، فى مرحلة متقدمة) والنصوص الرحلية؛ حيث يتشكل النص انطلاقاً من صور تنبئ فى السيرة، انطلاقاً من تحويل التذكريات إلى تجربة ذهنية ذات معنى وهدف، ثم تحويلها إلى مكتوب يخضع لتحويلات داخلية واستراتيجية على مستوى البناء؛ أما الرحلات فالأمر قريب من السيرة، باعتبار الرحلة سيرة مرحلية محدودة ومحددة فى الزمان والمكان، يؤرخها الانتقال والسفر؛ ذلك أن انكبابها يرتكز على التذكر المتعلق بخط سير الرحلة ووقائعها من جهة، ثم تذكر خارجى عن الرحلة من جهة ثانية.

هذه التحويلات التى يمكن تلمسها فى أشكال أخرى، وعمق التغيرات، هى عملية معقدة وشائكة؛ لأن تحويل الحقيقى والخيالى إلى معرفة يتطلب مقدرة أدبية وفنية فى فهم الكتابة، خصوصاً أن التحويل يتم على درجات ومستويات لأن الانتقال هو شكل دائم ولامتناه، مادام الأمر يتعلق بالتداخل النصى والتناص حينما نعتقد بأكملال النص.

عملية التحويل، من هذه الوجهة، تشمل معانى لا محدودة؛ منها تحويل التجربة من معيش متداخل ومشتت لا يملك قناة واحدة للإحاطة به إلى حكى شفوى عادى ثم حكى شفوى جمعى متنقل، وإلى حكى قد يتخذ شكلاً من الأشكال الشربة أو الشعرية، وينتقل إلى المكتوب من طرف فرد واحد أو مجموعة أفراد بروايات مختلفة فى السند وبعض الأخبار غير المركزية.

فى كل مرحلة من مراحل التحويل هذه، يتطلب الأمر زمناً تنضج فيه، عبر التنقل والتعديل والإضافة ثم تنتقل إلى المرحلة الأخرى. فالنص الشفوى هو بناء لا مكتمل، «رخو»، قابل للامتصاص فى أشكال متنوعة وأيضاً لتشكلات متغيرة. لهذا، فإن هذا البناء غير الثابت يتحول إلى نسق المكتوب

واصدق إذا أسندت، وافصل إذا حكمت..» (ص ١٩)، وأيضاً نحو تطبيقات تدمج المستمع/ القارئ في اللعبة في المرحلتين، والمرحلة الثالثة؛ حيث يتم رفق منسج الإغواء الذي يغزل التوحيدى كل خيوطه وهو - وحده - يحول نصاً شفوياً إلى تذكرات يلمسها للمكتوب.

إن العناصر المتحركة في بنية المراحل الثلاث تشكل وفق: التهيئة للقضية، القضية، التفكير في القضية؛ وقد استعان التوحيدى لبناء ترسيمه التوصيلية هذه على عناصر أساسية؛ منها التشويق والتنوع في طرائق الحكى والتقديم وأيضاً في المواضيع المتناولة؛ بحيث إن كل سؤال يجده له امتداداً معرفياً في الثقافة والمفهوم الواسع للأدب، فيتحول إلى حكى ومعرفة يقدمان متعة للطرفين.

ورغم ذلك، فإن مرحلة الحكى الشفوى ذات بناء معقد، كما سيحترف التوحيدى بذلك حين طلب منه «الوسيط» أبو الوفاء عمولته حكياً، بقص كل ما دار بينه وبين الوزير، خلال أربعين ليلة؛

«هذا وأنا أقفل ما طالبتنى به من سرد جميع ذلك، إلا أن الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشق ويصعب بمقرب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جمعته كله في رسالة تشتمل على الدقيق والجميل..»^(٤).

رغبنا للتحويل تنطلقان من مواقع ومنطلقات مختلفة، ومتناقضة أحياناً، ولكنهما تصلان إلى نتيجة واحدة.

الرغبة الأولى للوسيط الذى يطلب حكيم في واحد؛ الحكى السمر، وقص ما جرى لأبى حيان مع الوزير، وهو بالضرورة ماسيسر نصاً ثانياً لا يشبه النص الأول المروى. والوسيط يطلب ذلك سمرأ على غرار الحكى الأول؛ أى اتخاذه مع الوزير ومحاولة منه لإنتاج نص ثالث. ورغبة الوسيط هذه، غير معلنة، فيها تجمى رغبة التوحيدى مبررة وصريحة، واختياره لنص «ثالث» مكتوب.

إن التحويل وضع بين اختياريين في كلتا الحالتين، سواء قبل الحكى أو الكتابة، لكن التوحيدى اختار إعضاع

طلب أبى الوفاء ونزل على حكمه. وفضل أن يدون ذلك في كتاب يشتمل على كل ما دار بينه وبين الوزير^(٥).

يتحول «الإمتاع والمؤانسة» عند أحمد أمين إلى حكى يتضمن بنية تهييئية للقارئ، فالتوحيدى يجد وسيطاً للوصول إلى الوزير «أبى عبدالله العارض» وتقريبه منه حتى أصبح واحداً من سمارة، فالجزء الأول من الخبر يروى أن أبى حيان سامر الوزير أربعين ليلة تضمنت حديثاً وأسئلة ثم أجوبة.

أما بنية المسامرة، فإنها كانت في شكل حديث ثم أسئلة من طرف المستمع الماور (الوزير) وجواب التوحيدى عنها. إنها صورة شقوية ثلاثية؛



يعمد الكاتب في تحويل المرحلة الأولى إلى بناء مفخخ من الاحتمالات، وذلك بتقديم الخبر في صيغ متعددة، منها التفاصيل والإغراء. ففي الليلة الأولى يفتتح التوحيدى حكىه جامعاً في التحويل للحظة الأولى؛

«وصلت إليها الشيخ - أطال الله حياتك - أول ليلة إلى مجلس الوزير - أعز الله نصره وشده بالعصمة والتوفيق أزره - فأمرنى بالجلوس، ووسط لى وجهه الذى ما اعتراه منذ خلق العروس؛ ولطف كلامه الذى ما تبدل منذ كان لا فى الهزل ولا فى الجد، ولا فى الغضب ولا فى الرضا. ثم قال بلسانه الذليق، ولغظه الأنيق: قد سألت منك مرات شخنا أبى الوفاء، فذكر أنك سراع لأمر البيمارستان من جهته...»^(٦).

هذه المرحلة بهذا الشكل تجعل التواصل ممكناً بدليل أن المستمع يشترك في كل القضية بتفاصيلها الأولى التى ستقود إلى الحكى. إنه حكى حول الحكى يقود إلى شروط المسامرة بين الطرفين.. «واجزم إذا قلت وبالع إذا وصفت»

في نوال بفك ضيقه المادى والنفسى. ومع الثانى، الوسيط، الذى ألزم أبا حيان بمعاودة حكى ماجرى فشق عليه ذلك، وكتب تخلصا من الحكى والسؤال ورغبة فى استمرار كسب عطف الوسيط واستمرار الوساطة.

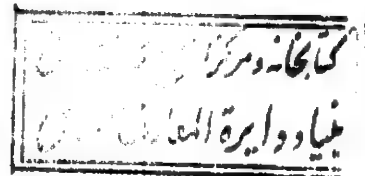
وفى ملاحظات ختامية، نسجل أن التحويل من عام الشفوى إلى نسق المكتوب فى (الإمتاع والمؤانسة) هو عملية معقدة تشمل أجزاء ومكونات عدة، كبرى وجزئية، منها تشكل بنية المسامرة، وضمنها بنية الخبر والحوار المنقول والمسروود والمباشر، إضافة إلى التحويلات العميقة فى السؤال المطروح إلى جواب مفترض يتضمن بداخله «جينات» أسئلة محتملة، وما تفرزه هذه الحوارية من تشويق وتنوع فى الخطابات والحكى.

المستمع الجديد إلى قارئ، كما أخضع النص الشفوى الذى ارتجله «على البديهة» - كما يقول - إلى نص مكتوب يجمع فيه كل شئ، بعد تبرمه من الشفوى واستعماله أسلوب التعلمين، بأنه سيكتب «جميع ذلك»، تلبية لفضول السائل.

إن وصول (الإمتاع والمؤانسة) إلى حالته النهائية التى هو عليها الآن، كان نتيجة تحويلات عدة من بناء غير ثابت بلقى على البديهة، إلى نسق مكتوب بعد قراءات واختزان معلومات تحولت إلى رؤية وأسلوب، ثم إلى حكى شفوى احتكم إلى شروط المسامرة والأسئلة والعامل الزمنى، ثم تحويلها إلى كتابة فى تلك الصيغة. وفى كل الحالات، كان المتلقى فرداً متعمناً، وأيضاً حضور عامل الإكراه والضغط مع الوزير وهو يسأل فى وضعية المحتمن، ورغبة من التوحيدى

هوامش.

- (١) ابن خلدون، المقدمة، دار البيان، (د.ت)، ص: ٥٥٣.
- (٢) أبو حيان الترحيدى الإمتاع والمؤانسة. بيروت، لبنان، منشورات المكتبة المصرية، ١٩٥٣، [صححه وضبطه وشرحه: أحمد أمين وأحمد الزين] ص (د. هـ من التقديم).
- (٣) المرجع السابق، ص: ١٩٠ (اللبلة الأولى).
- (٤) المرجع نفسه، ص ٨.



المجلس. الكلام. الخطاب

مدخل إلى ليالي التوحيدى

سعيد يقطين

«وقال بعض الأدباء، قال مصعب بن الزهير: إن الناس يتحدثون
بأحسن ما يحفظون، ويحفظون أحسن ما يكتبون، ويكتبون أحسن ما
يسمعون»^(١).

٠ - تقديم

٠ -

صاحبه هو أبوحيان التوحيدى المتميز بالاطلاع الواسع،
والإدراك العميق لمختلف خصائص هذه الثقافة فى أصولها
وتحولاتها من جهة. ومالم يكن على اتصال وثيق بعصره
الذى عاش فيه بوعى تام، وبمواقف بيّنة، وبانفعال شديد من
جهة ثانية. ومالم يكن على علم راجع بأهمية الفعل الثقافى
والمعرفى فى صيرورة الإنسان العربى، وأفاقه، من جهة ثالثة.

٢ -

إن التوحيدى عاش عصره (القرن الرابع الهجرى الزاخر)
بوعيه وذاتيته الخاصين. وهو بقدر ما عاش فيه، عاش على
هامشه أيضاً. وأهله هذه الوضعية لرؤية تناقضاته الصارخة،
والتعبير عنها بطريقة حرة، بعيداً عن منظور أى من
الجماعات الاجتماعية التى كانت تتفاعل مع واقعها من
زاوية الموقف الذى تتبناه فى رؤية الأشياء والحكم عليها.
لذلك كان له موقف خاص، وكانت له رؤية محددة لكل
الفرق والجماعات. هذا الموقف الخاص، وتلك الرؤية

يقدم لنا أبوحيان التوحيدى فى كتابه (الإمتاع
والمؤانسة)^(٢) تصوراً شاملاً لمختلف قضايا الثقافة العربية
القديمة، وفى مختلف جوانبها. إنه، وعلى غرار العديد من
المصنفين القدامى، يمكننا من ملامسة كل ما يتصل بوسائل
الإنتاج الخطابى والنصى، وأشكال تلقيهما وتداولهما،
وبمختلف وسائل التواصل ومقاصده ومراميه. وهو بذلك
يتسع للأضرب المختلفة التى تمس هذه الثقافة فى أبعادها الشفاهية
والكتابية، وما تحقوه من تمثلات للإنسان والتاريخ والكون.

١ -

ما كان لهذا المصنف أن يكون على هذا القدر المهم من
التمثيل العام والشامل للثقافة العربية القديمة، لو لم يكن

• كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب.

هذه المرحلة على أتم وجه يمكننا، في مرحلة ثانية، من النظر إلى مختلف العلاقات والأبعاد التي ننظمها ونحدد.

لكن الشائع في التعامل مع نصوصنا القديمة يغلب عليه طابع التأويل الجاهز، والمبنى على تصورات مسبقة، الشيء الذي يجعلنا نحازف بإطلاق الأحكام، في الوقت الذي لا تتوفر فيه على كل المقومات المساعدة على استصدارها. وهذا تعبير عن ذهنية لم يبق ما يسوغ بقاءها لإنجاز الفهم المطابق، والتأويل المناسب لما تقدمه الظواهر، لا لما هو موجود في البواطن.

• - •

لنتجاوز القراءات التقليدية، ولاجترح القراءة الملائمة نطلق من:

- ١ - السعى إلى الإمساك بآليات إنتاج (الإمتاع والمؤانسة).
- ٢ - وضع هذه الآليات في سياق الثقافة العربية بوصفها كلا واحداً.
- ٣ - قراءتها في ضوء تركز هذه الثقافة وتطورها.

٤ - تشخيص خصوصية (الإمتاع والمؤانسة) بالنظر إليها من خلال ما تمثله تلك الثقافة، وتجسيد طبيعتها، ووظائفها المختلفة.

ولتحقيق بعض هذه الشايات نطلق من ثلاثة مفاهيم مركزية، نختزل من خلالها مجمل القضايا التي نود معالجتها. هذه المفاهيم هي: المجلس، الكلام، الخطاب.

١ - المجلس:

• - ١

أعتبر المجلس الفضاء أو المجال المتميز للتواصل الكلامي في الثقافة العربية القديمة. إنه الفضاء الخاص بالإنتاج والتلقي. تتمدد المجالس بتعدد الطبقات والجماعات الاجتماعية. وبحسب نوعيتها، يمكن التمييز بين ثقافة عامة (مجالس خاصة)، وثقافة شعبية (مجالس عامة). في مختلف هذه المجالس، وباختلاف الحقب التاريخية تتشكل الثقافة العربية في صورها المتباينة والمتشاكلة، وتعكس لنا العديد من

الخاصة، تأسيساً على تفاعله العميق مع الثقافة العربية في مختلف تجلياتها، ومع العصر الذي عاش فيه بكل تناقضاته. وهو في هذا المنحى يسير على منوال أستاذه العظيم الجاحظ (الذي وإن كان زهيم الجاحظية، ظل متميزاً بنزوعه الخاص، وذاتية المتفردة). وإذا كانت ذاتية الجاحظ تتمثل في رؤيته الساخرة من الأشياء، فإنها تتخذ عند التوحيدى طابع التعبير عن المرارة. وهما مدلولان لدال واحد: الموقف من المجتمع والعصر.

٣ - •

كل هذه الاعتبارات مجتمعة، التي يمكن إحمالها في ما يلي:

- ١ - استيعاب الثقافة العربية في أصولها وتحولاتها، وما طرأ عليها في صيرورتها من تأثيرات جديدة.
- ٢ - التفاعل مع العصر وفق رؤية خاصة، وموقف محدد.
- ٣ - التعبير عن ذلك الاستيعاب، وهذا التفاعل، من خلال التصنيف والتأليف..

جعلت أحياناً التوحيدى يقدم لنا صورة مثلى لتمثيل جوانب مهمة، تتسع لمختلف قضايا الإنسان العربي في تعامله مع الثقافة، والتاريخ، والعصر. وقراءتنا مصنف (الإمتاع والمؤانسة) تبين لنا باللمس مدى قدرته على عكس مختلف جوانب هذه الثقافة الممتدة إلى حاضرتنا. لذلك كلما نجحنا في تجاوز القراءات التقليدية لنتاج التوحيدى المختلف، وغيره من القدامى، نجحنا في الإمساك بروح هذه الثقافة، بما يحق فهمنا للذات في تكوينها وتطورها.

٤ - •

أعتقد أن القراءة المنشدة إلى النهج العلمي، والمؤسسية على الوضوح النظري، هي الجديرة بتمكيننا من ملامسة تلك الروح ومحاولة مقارنتها. إنها، وهي تسمى في مرحلة أولى إلى إعادة بناء عوالم (الإمتاع والمؤانسة)، وفق نسق محدد المعالم يقرئنا من صورة تلك العوالم في كليتها (ظاهراً وباطناً)، تنتهج الطريق المناسب إلى الفهم والإدراك. وإنجاز

١ - ١ - ١ المتكلم:

فى نوع العلاقة الأول يهيمن المتكلم (المتكلم - السامع) فهو الذى يتكلم بالكلام (بفض النظر عن جنسه أو نوعه). ويكتفى السامع باستقبال الكلام والانفعال به (الضحك - البكاء - التعجب...). وقد يظل هذا الانفعال ضمنياً، أو يصبح متجسداً (فى مجالس ابن الجوزى كان السامعون يجهشون بالبكاء). وفى تلقى هذا الكلام يوظف السامع كل ملكاته فى التلقى بهدف الحفاظ على ما يستقبل، فتكون الأذن هى الوسيط الأساسى مع تشغيل حسيوى للحفاظ والمتخيلة. أو قد يلجأ السامع إلى تقييد ما يسمع فى أوراق خاصة لديه.

ويمكننا أن نمثل لهذا النوع من المتكلم - ب :

(١) الواعظ.

(٢) الخطيب.

(٣) الشاعر.

(٤) الراوى (القاص الشعبى).

وميزة هؤلاء المتكلمين جميعاً تكمن فى القدرة على التأثير على السامع (البلاغة)، من خلال القدرة على تأليف الكلام وتقديمه فى السياق المجلسى بالصورة المناسبة (الثقافة). واجتماع هاتين الخاصيتين لدى المتكلم (البلاغى - الثقافى) يتيح للمتكلم الكلام فى أى مقام وعلى الوجه الذى يريد. لذلك فهو قد يقدم كلاماً جاهزاً ومعدداً سلفاً، أو ينتج كلامه بذهاء وارتجالاً. وفى الحالتين معاً، وبناء على مستلزمات المجلس، فالكلام لا يستوى فى صورته النهائية إلا بعد المجلس غالباً (كما كان يفعل ابن الجوزى مثلاً). ذلك لأن المجلس، فى صورته التى حاولنا تجسيدها، حافظ أساسى لإنتاج وتوليد الكلام.

١ - ١ - ٢ المتكلم - السامع:

يختلف شكل السامع، فى العلاقة الثانية، عن نظيره السابق. إنه بدوره ينتج كلاماً. وكلامه هو الذى يحفز المتكلم ويوجهه إلى الكلام. لذلك نسم العلاقة هنا بـ «الفاعل». إن السامع مشارك لإجباى فى مقام التواصل. ويتخذ كلامه فى الغالب إحدى الصيغتين التاليتين: الطلب أو الاستفهام.

المصنفات والمؤلفات جوانب مهمة من محصلات هذه المجالس، وما يطرأ فيها من أشكال للإنتاج الثقافى لا يزال العديد منها غير متناول أو مدروس. فإلى جانب التمييز السابق بين المجالس، يمكننا أن نفرق بين مجالس «علنية» وأخرى «سرية». وفى كل منها، وبحسب طبيعة المجلس ومختلف أطرافه المكونة له، يمكننا الحديث عن طبيعة الثقافة التى تنتج فى نطاق هذه المقامات التواصلية المهمة. وتستدعى الضرورة البحث فى مختلف هذه المجالس وتطورها، لأنها تمكننا من منظور اجتماعى وثارى، من تلمس أحد أهم محددات الإنتاج الثقافى العربى.

١ - ١

يتكون المجلس: لهلها كان أو نهاريماً، خاصاً أو عاماً، علنياً أو سريماً من ثلاثة مكونات أساسية هى: المتكلم والسامع والكلام. وبذلك نعتبره أهم مقامات التواصل التى يهيمنها البحث فى أنواعها وخصائصها، وآليات اشتغال مختلف مكوناتها وأطرافها.

نؤجل البحث فى الكلام إلى النقطة التالية، وننتقل من المتكلم والسامع باهتمامهما طرفين أساسيين فى المجلس محاولين النظر إليهما من خلال العلاقة الناطقة بينهما، وذلك بغية تحديد موقع كل منهما، وأثره فى تحديد نوع المجلس، ونسوخ الخطاب الذى يتحقق من خلال تفاعلهما.

يمكننا التمييز بين نوعين من العلاقة: فعلية أو تفاعلية. فى الأولى يكون المتكلم هو الفاعل الوحيد. فهو الذى يتكلم بالفعل الكلامى فى حين يظل السامع متلقياً للفعل. وطبيعى أنه يتفاعل معه، غير أن هذا التفاعل يظل ضمنياً، لأنه لا يتجسد من خلال فعل كلامى ثان يسهم فى صيرورة الكلام الذى ينتج من قبل المتكلم. أما فى العلاقة التفاعلية فإننا نجد أنفسنا أمام فعلين كلاميين لكل منهما طبيعته الخاصة التى تساهم فى جعل الكلام المنتج داخل المجلس وليد التفاعل بينهما.

ويأتى كلام المتكلم جواباً عن الاستفهام، أو استجابة للأمر أو الطلب. وتتولد عن هذا التفاعل بين الطرفين أنواع متعددة من الكلام يمكن إدراجها ضمن ما يعرف به: المحاورات، المناظرات، المسائل والأجوبة، الألفاظ والأحاجي... ويبدو من خلال هذه الأنواع أنها ترمى إلى تحصيل معرفة أو متعة تستدعيها طبيعة المجلس، كما يمكنها أن تكون دعوة إلى الكلام (الحكى). وفي هذه الحالة تختلف طبيعة الطلب أو الاستفهام باختلاف طبيعة الكلام المراد تحقيقه.

نعابن هذه الاختلافات من خلال هذه المصنفات التي تنبئ على التفاعل بين المتكلم والسامع، لكن كلا منها يقدم لنا نوعاً مختلفاً عن غيره، وذلك باختلاف طبيعة الطلب أو الاستفهام باختلاف المجلس. من بين هذه المصنفات يمكن أن نذكر:

- (كلية ودمنة)، (أخبار عبيد بن شريه الجرمي)، (الإمتاع والمؤانسة)، (الهوامل والشوامل).

إن السامع دبشليم - معاوية - ابن سعدان - التوحيدى، فى هذه المصنفات، له أسئلة محددة ومقاصد خاصة. وإذا جاز لنا أن ندرج هذه الأعمال فى نطاق المحاورات أو المسائل والأجوبة، فذلك لكونها الإطار العام الذى يحدده المجلس، وتمثله العلاقة بين طرفيه الأساسيين (المتكلم - السامع). غير أن هذا «الشاطر» يدفعنا إلى إجراء تشديدات أخرى أخص، تتصل بنوع الأسئلة والأجوبة، وما يتولد عنها من كلام. إن هذا التشديد الخاص هو الذى يمكننا من الانتقال من العام إلى الخاص، بغية معاينة الفروق النوعية التى تكشف لنا عن المؤتلف والمختلف بين هذه المصنفات. قد يحتل دبشليم أو التوحيدى الموقع نفسه، لكن الأسئلة التى يطرحها كل منهما، والأجوبة التى يتلقاها، تجعل كلا منهما مختلفاً عن الآخر.

١ - ١ - ٣

كما تختلف المجالس عن بعضها من جهة العلاقة التى يأخذها طرفاها، ومن جهة طبيعة المحاورات التى تجرى فيها، والتى ستضعنا أمام احتمالات متعددة، يمكننا، كذلك، التمييز بين مجالس واقعية، وأخرى تخيلية. وبين لنا هذا

التمييز بجلاء الموقع الخاص الذى يحتله المجلس فى الثقافة العربية، باعتباره مؤثلاً لإنتاج الكلام وتلقيه. تقدم لنا العديد من المصنفات إمكانات التمييز هذه، ويمكننا توضيحها على النحو الآتى:

١ - مجالس واقعية: الموفقيات، المجالس المؤبدية، (الإمتاع والمؤانسة)...

٢ - مجالس تخيلية: المقامات، (ألف ليلة وليلة)...

وقد يتداخل ما هو واقعي بما هو تخيلي، وقد تكون بعض المجالس واقعية من حيث أطرافها (ذات بعد تاريخي)، لكن المصنف باعتباره لها، قد يوحى إلينا بواقعية تلك المجالس، رغم كونها تخيلية بالأساس. وبها تغدو المجالس إطاراً عاماً، وذريعة مركزية لتوليد الكلام وإبداعه. وتقدم لنا بعض المصنفات دليلاً على ذلك، بصورة تجعل من الصعوبة بمكان القطع بواقعية المجلس. لكن ما يهمنا فى الحالتين معاً، ومن زاوية خاصة، هو الانطلاق من خصوصية المجلس من حيث هو فضاء، ومقام للتواصل، ودراسة فى ضوء ذلك، للوصول إلى تحديد آليات الإنتاج الثقافى العربى، وإبراز أهم ملامحه وتجسيده، وذلك لكون هذا التمييز يمكن أن يدفع بنا إلى اتجاه آخر فى التحليل ذى نزوع اجتماعي، وتاريخي.

١ - ٢ - المجلس والتفاعل

١ - ٢ - ١ - الدعوة إلى الكلام:

إن الدعوة إلى الكلام، مثل الدعوة إلى الطعام فى التقليد العربى. أو ليس الحديث من القرى ١٩. هكذا يدعو الوزير عبدالله بن العارض أباحيان التوحيدى إلى حضور مجلسه. فيبلى التوحيدى الدعوة. وفى علاقة الدعوة بالطلبية، نجد مساراً طويلاً ومعقداً من الأسس الناعمة للعلاقات الاجتماعية والثقافية، وأدبيات وآداباً كتب عنها الشئ الكثير. فالداعى (الوزير) صاحب مجلس، ومقام، فهو صاحب البيت (الفضاء)، وهو منظم اللقاء. أما المدعو، فهو المشقف العارف، الذى لا يملك إلا سلطة المعرفة والإحاطة بكل شئ. مجموع العلاقات الواصلة بينهما لا يمكن أن تنأى إلا على قاعدة «الطالب - المهيبة». لكن اختلاف موضوعات الطلب، واحتمالات الإجابة يستدعيان تدقيق العلاقة

ونلاحظ بجلاء صيغ الطلب والنهي الدالة على ما يجب توفره في الكلام ليكون «كلاماً»:

«أجب... دع... لا تجبن، ولا تقاطر... اجزم... بالغ... اصدق... افصل...».

إن كل متضمنات هذه الشروط يمكن اختزالها إلى أربع نقاط تتصل بكيفية الكلام ومضمونه معاً على النحو التالي:

١ - ١ - الكيفية:

وترتبط بمفهومى الاسترسال والإطناب. ذلك لأن الاسترسال في الكلام يعطى للسامع إمكان الإحساس بالثقة في المتكلم، والدخول معه في عوالمه التي يتحدث فيها، دون تدخل أى مشوش من المشوشات المعترضة (الحبة - العي - الحصر). ذلك لأن مثل هذه التوقيفات الحائلة دون تتابع الكلام واسترساله تخلق لدى السامع ارتباكاً في المسيرة، وإعادة تنظيم الكلام، أو تمثيل عوالمه الممكنة، أو توقعها. كما أن الإطناب يساهم في تقديم الجزئيات والتفاصيل التي يحتاج إليها السامع لملاء مختلف الفجوات أو الثغرات التي يمكن أن تنتج لو تم اعتماد الإيمائي أو الإيحائي. وهكذا نعاين تكامل الاسترسال والإطناب. إنهما وجهان لعملة واحدة قوامها تتابع الكلام وانتظامه، وفق نسق يقوم على التفاعل الثام بين المتكلم والسامع. إنه يحقق «الامتلاء» للمتلقى حتى لا يبقى عنده حاجة إلى المزيد. وفي العديد من المجالس نجد إشارات دالة على هذا الامتلاء الذي يترجم به بمثل هذا التسلق: «هذا كلام تام». (ص ٣٩). أو قوله: «هذا في الحسن نهاية، وقد اكتمل الليل، وهذا يحتاج إلى بدء زمان، ونفريغ قلب، وإصفاء جديد» (ص ٤١).

إن وصف الكلام بكونه تاماً ونهائياً في الحسن، دليل على الاكتفاء والامتلاء. وهذه هي الغاية التي ينشد بها الوزير. وهي لا تتحقق إلا بالاسترسال والإطناب. هذا علاوة على كونهما يعطيان للسامع الثقة في ما يتلقى من متكلمه، لأن في الاسترسال دلالة على كون المتكلم يتحدث عفو الخاطر، دون تصنع أو تفتن زائف، كما أن في الإطناب إحاطة شاملة بالموضوع من مختلف جوانبه.

وتخديدها على النحو الأمثل بين الداعي والمدعو. وذلك ما سنجد أنه يتحقق فيما نسميه بـ «العقد الكلامي» بين ابن العارض والتوحيدي. وهذا العقد هو الذي سيوجه العلاقة بين الطرفين لإنتاج «الإمتاع والمؤانسة»، ويجعل الدعوة إلى الكلام محددة بطبيعة «ميثاق» مقبول من الجانبين.

١ - ٢ - ٢ - العقد الكلامي

للداعي إلى الكلام شروطه الخاصة. وللمدعو إلى الكلام طلباته المحددة. فالكلام ليس مجرد «كلام». لذلك سنجد، في نطاق التفاعل، شروطاً تتصل بالمتكلم، وأخرى، بالسامع، وأخرى بالكلام والمجلس. ووقفنا على هذه الشروط الكلامية (العقد الكلامي) يبين لنا بجلاء، لمن يريد أن يتعمق، أن هناك حضارة، أو ثقافة خاصة تتصل بالكلام وأصوله، لم تتوقف عندها بالقدر اللازم، في الثقافة العربية. ويمكننا أن نختزل كل هذه الشروط فيما يلي:

أ - شروط السامع - الداعي:

يقول الوزير مخاطباً أبا حيان:

«... أجبني عن ذلك كله باسترسال وسكون بال، بملء فيك، وجم خاطرك، وحاضر علمك. ودع عنك تفتن البغداديين... مع عفو لفظك، وزائد رأيك، وربع ذهنك. ولا تجبن جبن الضعفاء، ولا تقاطر تأطر الأغبياء. واجزم إذا قلت، وبالغ إذا وصفت، واصدق إذا أسندت، وافصل إذا حكمت، إلا إذا عرض لك ما يوجب توقفاً، أو تهادياً... وكن على بصيرة أنى سأستدل بما أسمعك منك في جوابك عما أسألك عنه، على صدقك وخلافه، وعلى تحريفك وقرافه» (ص ١٩ - ٢٠).

نعاين من خلال هذه الشروط أننا فعلاً أمام تصور متكامل لما ينبغي أن يكون عليه الكلام المجلسي، سواء من حيث طريقة أدائه أو مضمونه. ولانغالي إذا اعتبرناه بمثابة «بيان الكلام»، يستند إلى رؤية محددة للبلاغة والثقافة.

أ - ٢ - المحتوى:

إذا كان الاسترسال والإطناب متصلان بكيفية الكلام، فإن الشجاعة والالتزام متصلان بمحتواه ومضمونه. إنه يمكن أن نسترسل ونعذب في الكلام دون مراعاة محتواه من جهة مطابقته للمواقع أو الصدق. لذلك يمكن من خلالهما أن نتزهد، أو نحرف، أو نلغو... لكن الوزير يطالب بأحيان بأن يتحرى الدقة والصدق فيما يقول، وأن يستعمل السند، وأن يكون شجاعاً في الإدلاء برأيه، وبموقف ثابت ونهائي لا مجال فيه للشك، وألا يكون التوقف (عدم الاسترسال) إلا بهدف التدقيق والتحقق.

يتضافر الالتزام بقول الحقيقة، كيفما كان نوعها، والشجاعة بالتصريح بها، ويتكاملان. بل إن الوزير ينبه التوحيدى بأنه سيمرود بنفسه إلى الأمور بقصد التحقق من صحتها وسلامتها، كأنه ينذره ألا يلتزم بغير الصحيح من الكلام، والصادق من المعلومات. وفي العديد من المرات التي يستدعى الحديث فيها البحث والتدقيق عن أمر ما، يدعو إلى الرجوع إلى بيته، وتخصير رسالة في الموضوع لتكون موفقة ودقيقة، كما وقع حين سأل:

«لمن البيت؟ قلت: لا أحفظ اسم شاعره، ولكنني أحفظ معه أبياتها. قال هاتهما؛ فأنشدت أول ذلك... قال: اكتبتها. قلت: أفعل؟. (ص ٤٩ - ٥٠).

نتبين من خلال شروط السامع الداعي أننا أمام مشقف نموذجي له اطلاع واسع، ومعارف دقيقة، وهو ينشد من المجلس تحصيل المعرفة المحتمة، والثقافة الرفيعة المؤسسة على التقاليد العلمية المعروفة في ذلك العصر. إن مجلس الوزير ليس مجلساً للهدر والكلام التافه، لذلك فتقيد المتكلم بهذه الشروط، معناه، أن الكلام الذي سيجرى فيه يقوم على المطابقة الصريحة لأقوال أصحابها، وللمعارف والعلوم التي تم التوصل إليها في تلك الحقبة.

ب - شروط المتكلم:

بإذعان التوحيدى لشروط الوزير إعلان عن قدرته على الالتزام بها لأنه متأكد من واسع علمه وغنير ثقافته، لكنه

بدوره يشترط شروطاً عدة، يختزلها في شرط محوري يتجلى فيما يمكن تسميته بـ «رفع الكلفة» بين المتكلم والسامع، ذلك لأن موقع كل منهما مبين للآخر. فالسامع له موقع في الدولة (وزير)، في حين نجد المتكلم موظفاً بسيطاً بالممارستان. ويستدعى هذا التباين الاجتماعي أن تكون هناك مسافة كلامية يحافظ بمقتضاها المتكلم على اللياقة وأصول الآداب التي يفرضها المقام الاجتماعي للمتحدث إليه. ومن بين هذه الأصول: مخاطبة الوزير بصيغة الجمع، وبالألقاب الكثيرة السامية. لذلك يستشعر أبوحيان هذه المسافة الكلامية فيطالب بإزاحتها ليكون الكلام مساهراً لشروط السامع، لا حرج فيه، ولا تكلف، ولا نفث. يقول التوحيدى:

«قلت: يؤذن لى في كساف المصاطبة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية، ومضايقة الترميض، وأركب جدد القول من غير نفية، ولا تحاش، ولا محاولة، ولا انحياس» (ص ٢٠ - ٢١).

إن المطالبة برفع الكلفة معناها، بكلمة وجيزة، المطالبة بـ «حرية» الكلام بمبدأ عن أى مشوش من المشوشات التي تعترض الكلام في مثل المقام الذي يوجد فيه، لأنها نجد من حرية المتكلم واسترساله. وفي قوله تأكيد على طابع الحرية في الكلام، وما النعوت العديدة التي جاء بها سوى عناصر تشوش تقلص من عفوية الكلام، وتوجهه نحو وجهة لا يرضى عنها المتكلم.

تتكامل شروط السامع والمتكلم، ونجد ذلك بجلاء في قبول كل منهما لشروط «العقد الكلامي». ونماجنا الوزير فعلاً بقبوله شروط التوحيدى إذ يجيبه بتواضع جم، بأن لا عيب في كساف المصاطبة، وتاء المواجهة، ولا يخفى تعجبه ممن لا يقبلون بهما.

نتبين من خلال هذا العقد الكلامي التفاعل الحاصل بين سامع نموذجي، ومتكلم نموذجي. وسينعكس على الكلام هذا العقد، لأن الكلام الذي سيدور بينهما له طابع خاص ومتميز، يكشف لنا من جهة عن اهتمامات وزير مشقف وانشغالاته، ومن جهة ثانية عن الرصيد المعرفي الذي تكون لدى التوحيدى باعتباره مشقفاً فذاً، وكاتباً نادراً.

قسمنا أسئلة الوزير إلى مولدة للكلام، أو داعية لاستحضاره. وتبعاً لهذا التقسيم يمكن تبين مصادر التوحيدى من خلال طبيعة الأسئلة والإجابة المقدمة. وأمكنا ضبط هذه المصادر من خلال ما يلى:

١ - الذاكرة:

وتظهر لنا مصدرًا من خلال إجاباته المتعلقة، بالأخص، بمعاصره من المثقفين، والكتاب، وأصحاب المذاهب والملل. إذ نلاحظ، بجلاء، دقة فى الوصف، وعمقاً فى رصد ملامحهم النفسية والعقلية والعلمية، وكذلك فيما يرويه عن مشاهداته وسماعاته من أفعال وأقوال تتصل بمختلف المشاكل والقضايا المعاصرة. وتبين من خلال كل ذلك ذاكرة قوية لا تدع شيئاً ولو بدا نافيها وجزئياً، ما دامت له دلالة خاصة تسهم فى تأييد الموضوع المعروض. وتبين فى الليلة الثامنة (١٢٩) وصفاً دقيقاً للعديد من الشخصيات التى سألها عنها ابن العارض، وتقدم لنا مثلاً حياً عن ذاكرته القوية، ورؤيته لرجالات عصره وفى مختلف الاختصاصات.

٢ - الحافظة:

تحتل الحافظة مكانة رئيسية فى الكتاب لأنه زاحر بالأقوال المنسوبة إلى أصحابها، سواء كانت شعراً أو نثراً. وإذا كان التوحيدى أحياناً يؤكد أنه أفرد أوراقاً وتلاها على الوزير، كما نجد فى الليلة العشرين والثالثة والعشرين «وكان الوزير رسم بكتابة لمع من كلام الرسول (ص)، فأفردت ذلك فى هذه الورقات، وهى...» (ص ٩٢)، أو فى الليلة الثالثة والثلاثين: «وكان قد استزادنى، فكتبت له هذه الورقات وقرأتها بين يديه...» (ص ٦٧)، فإن شطراً أساسياً من إجابته كان مؤسساً على الحافظة، عندما توجه إليه أسئلة وليدة اللحظة، على نحو ما نجد فى الليلة السابعة عشرة عندما يقول بصريح العبارة:

«فلما عدت إلى المجلس قال: ما تحفظ فى فَعَال ونَفَعَال، فقد اشتبهتا؟ وفزعت إلى ابن عبید الكاتب، فلم يكن عنده مقنع، وألقيت على مسكويه فلم يكن له فيها مطلع، وهذا دليل على دنور الأدب وبوار العلم... فقلت...» (ص ٢، ج ٢).

وأخيراً، يبين لنا نوع الكلام الذى كان ينتج خلال هذا اللقاء، وصلته بالثقافة العربية - الإسلامية، وكيف كانت القيم الثقافية متجلية من خلال هذا التواصل، وهذا المقام (المجلس).

١ - ٣ - المجلس والكلام:

صار أبوحيان التوحيدى يختلف إلى مجلس الوزير كل ليلة. وهلى مدى أربعين ليلة (١) كانت العلاقة بين السامع والمتكلم علاقة سائل بحبيب. كانت الأسئلة محفزة ومولدة للكلام، أو داعية إلى استحضاره وترهينه. وفى الحالتين معاً، كانت تبرز أمامنا بجلاء آراء التوحيدى ومعارفه. هذا مع الإشارة إلى أن الأسئلة التى تتعلق باستحضار المعارف أكثر من الأسئلة التى تبرز لنا فيها مواقف التوحيدى، خاصة من معاصره، أو من بعض التيارات الفكرية أو المذهبية.

كانت المجالس فى أغلبها عفوية وغير منظمة من حيث الموضوعات المتطرق إليها فيها. فقد يتم الانتقال من النحو إلى الفلسفة، ومن الشعر إلى التصوف، دون ترتيب موضوعى أو فكرى. ولعل هذه أهم خاصيات المجلس؛ إذ يترك الكلام فيه عفواً خاطراً، وتنتال الأسئلة أحياناً من ثنايا الإجابات، وهكذا ينجم الاستطراد وعدم الانتظام الذى تستدعيه ضرورة المجلس. ولعل هذا الطابع الخاص هو الذى أدى إلى تنوع الموضوعات وتعدددها، وأفسح لها المجال لتتسع لمختلف الجوانب الثقافية قديماً وحديثاً، وفى مختلف الموضوعات والقضايا، سواء كانت تتصل بعلوم الدين أو الدنيا، أو بمختلف الفنون (شعر - نثر)، أو العلوم المتصلة بها، أو تعلق بعلوم عامة، أو شعبية...

فى كل هاته الحالات، يبدو لنا كتاب (الإمتاع والمؤانسة) مصنفًا جامعاً لمختلف المعارف الضرورية فى تلك الحقبة، التى كانت تشغل بال المهتمين والمثقفين. وقرارة المصنف قراءة دقيقة تدف على مجمل القضايا المتداولة، يكشف لنا صورة دقيقة عن العصر وثقافته. وما أحوجنا اليوم إلى معرفة هذا النوع من الدراسات الدقيقة حول موضوعات وطرائق التفكير التى شغلت أجدادنا فى الحقب السالفة لأنها مفتاح الفهم والاستيعاب.

٣ - المتصرفية:

يعرف الجرجاني المتصرفية بكونها:

«قوة... من شأنها التصرف في الصور والمعاني والتركيب والتفصيل، فتركب الصور بعضها ببعض... وهذه القوة مستعملها العقل تارة والوهم أخرى. وباعتبار الأول يسمى مفكرة لتصرفها في المواد الفكرية، وباعتبار الثاني يسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية»^(٣).

بهذا التحديد نعتبر المتصرفية متصلة بكل ما يخرج عن الحافظة والذاكرة، ونلمس من خلالها تعليقات التوحيدي، وأقواله التي يمكن أن تعزى إليه. وبحسب التمييز بين المفكرة والمتخيلة نجد حضوراً أكبر لما هو متعلق بالمواد الفكرية التي غلبت على صاحبنا، وجعلته شديد الاتصال بما هو عقلي أو قائم بالتجربة. وبمقارنة هذه المصادر الثلاثة نجد التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) يغلب جانب المصدرين الأولين لطبيعة المجلس والمقام الذي يوجد فيه، والذي كانت الأسئلة المرتبطة فيه به «استحضار» المعارف أكثر من الأسئلة «المولدة» للكلام أو الداعية إلى «التصرف» فيه بطريقة مختلفة عما يتطلبه التقليد الأدبي أو الثقافي الذي كان يسير عليه السامع، أو يتشبث به.

إن المصادر الأساسية الثلاثة تبرز لنا بجلاء «شخصية» أبي حيان التوحيدي من جهة، وتبين لنا من جهة ثانية مميزات «المثقف» في القرن الرابع الهجري، وما يستوعبه من ذخيرة معرفية، وخزانات نصية تتسع لمختلف المعارف، وفي مختلف الاختصاصات. وهذا الطابع الموسوعي يبين بوضوح الطابع الثقافي المؤسس على الشفاهية التي تجسد القيم المعرفية المتداولة، والتي تقوم على قاعدة:

١ - التخزين النصي:

وعملية التخزين هاته قد تستغرق ردهاً طويلاً من الزمن يلزم خلاله «الطالب» شيخه ليأخذ عنه، أو مجموعة من الشيوخ ليستملى ما عندهم، أو يسمع عنهم.

٢ - التداول النصي:

ويمكن في استحضار ما تم تخزينه و«المحاضرة» به في المجالس. والوصول إلى هذه المرتبة «وهي بالقدرة على تحصيل الجانب الأول (التخزين) تحصيلاً كاملاً، وثاماً».

وإذا كان هذان البعدان متلازمين في نطاق الشفاهة العربية، فإن بعداً ثالثاً يمكن أن يضاف، وهو:

٣ - الإبداع النصي:

لكن الإبداع، وهو الذي يمكن أن نجده و«المتصرفية» العقلية أو الوهمية، ظل مشدوداً بصورة كبيرة إلى عمليتي التخزين والتداول. وإذا ما تجاوزهما فإنه يصبح «ابتداعاً». وهذه الابتداعات، مهما كانت، لا يمكنها أن تشكل نصاً «قابلاً للتداول والمحاضرة». لذلك تظل دائرة الاهتمام بها محدودة وضيقة. وهذا ما جرى للعديد من النصوص العربية التي بقيت خارج نسق الاستعمال والاستحضار، لكونها، بأحد المعاني، تشغل عناصر تروم الخروج عن نطاق «الشفاهية». ويمكننا الرجوع إلى هاته النقطة لمناقشتها في نهاية هذا البحث، بعد تناول ما يتصل بالكلام.

نتبين مما سبق أن المجلس في (الإمتاع والمؤانسة) يتميز بالصفات التالية:

- ١ - مجلس خاص يقوم على أساس التفاعل بين المتكلم والسامع.
- ٢ - أن المتكلم والسامع فيه نموذجيان؛ إذ يمثلان صورة دقيقة عن المثقف العربي في القرن الرابع الهجري.
- ٣ - عن طريق التفاعل بين السامع والمتكلم، واتساع خلفيتهما النصية والمعرفية، تم تناول مختلف أضرب الكلام، وفي مختلف القضايا التي كانت تشغل بال الفرد والمجتمع في تلك الحقبة التاريخية. وتناول مختلف أجناس الكلام وأنواعه يجعلنا نسم المجلس بأنه «عام» من حيث الموضوعات المعالجة، عكس المجلس «الخاص» المقتصر على جنس معين (الحكمي مثلاً).

كل هذه الصفات تعطي كتاب (الإمتاع والمؤانسة) طابعاً خاصاً، يمكن أن نستكمل التدقيق فيه بعد انتقالنا إلى البحث في «الكلام» الذي كان موضوع مجالسه المكونة له.

٢ - الكلام:

٢ - ١ -

الكلام محور التواصل، وهو فى الثقافة العربية يحتل أعلى المراتب. وإذا كان المجلس المقدم فى (الإمتاع والمؤانسة) يضم السامع النموذجى، والمتكلم النموذجى، فلا عجب أن نجد الكلام الذى يجرى بينهما يتصف بخصائص وسمات متفردة تخضع من جهة لطبيعة «العقد الكلامى» الذى يجمعهما، ومن جهة ثانية يتسع لمختلف المآلات والقضايا.

يبدو لنا الجانب الأول، وتبعاً للشروط التى يقدمها السامع ويستجيب لها المتكلم، من خلال كون الكلام يتصف بما يلى:

١ - صحة الوجود، أى نسبه إلى متكلم معين، ورأى محدد، (السند). وهذه النسبة ترجع الكلام إلى حقيقته التى يمكن التثبت منها وتعميق مدى صحتها (الصدق). وهذا البعد يسهم فى تجنب «الباطل» و «الكاذب» من الكلام. ويتصل هذا بمصادر الكلام.

٢ - حسن الكلام وجماله: إن الصحة والصدق تضاف إليهما صفة أخرى، وتتصل بالكلام من حيث تركيبه وبنائه فالسامع لا يهمل سماع أى كلام، فالشرط الجمالى والبلاغى أساسى. لذلك نجد أوصافاً كثيرة للكلام الذى يندت تارة بالجميل، أو الحسن، وتارة بالمليح، والممتع أو المفيد.

ونجد الجانب الثانى فى اشتغال الكلام على كل الأجناس والأنواع؛ إذ لا يقتصر على شعر دون نثر، أو على سرد دون تقرير، أو على الجد دون الهزل... فكل أشكال الكلام حاضرة فيه، وكل الموضوعات تم تناولها بهذه الصورة أو تلك. وبهنا فى هذا المضمار أن نبحث فى أجناس الكلام وأنواعه وأنماطه التى يستوعبها بهدف معاينة كيفية حصول «الإمتاع» و «المؤانسة»، والوقوف عند طبيعة هذا الكلام ومقاصده ومراميه. فمن أين نبدأ فى الكشف عن الكلام من جهة الجنس والنوع؟ وكيف يمكننا الإمساك بخاصية الكلام لتحديد طبيعته وبنائه؟

٢ - ١ - صيغ الأداء:

إن الصيغ الأدائية التى يستعملها المتكلم قبل إلقاء الكلام مهمة جداً، ويمكننا الانطلاق منها لأنها بأحد

الأشكال تؤثر على جنس الكلام أو نوعه أو «أنايته» منه. فعندما يشرع التوحيدى فى الكلام بقوله: «حدثنا...» أو «أشدنا...» أو «قال الشاعر...»، نجد فى مثل هذه الصيغ ما يشير إلى الكلام من جهة جنسه. وكذلك عندما يسأله الوزير مثلاً «ملحة الوداع». ففى «الملحة» نجد صفة أخرى للكلام، لا تتصل بجنسه أو نوعه ولكن بالفرض منه أو القصد. لذلك يمكننا التمييز بين جنس الكلام أو نوعه ونمطه (القصد). وبدوننا كيف أن «الملحة» يمكن أن تكون شعراً كما يمكن أن تكون نثراً، لأنها لا تتعلق بالنوع، ولكن بالنمط.

نميز بين نوعين من صيغ الأداء على النحو التالى:

١ - صيغ نوعية: وهى المتصلة بالكلام من حيث طبيعته الجنسية أو النوعية أو النمطية. ونجدها فى مثل هذه الصيغ:

أشدنا، حدثنا، قال:، حكى، حدثنى، أخبرنا...

٢ - صيغ مرجعية: وترتبط بمصادر تحصيل الكلام، ويمكننا من تمييز أصوله ومصادره، على نحو ما نجد فى:

رأيت، سمعت من، كنت مع، قرأت، رويت...

إن البحث فى صيغ الأداء هاته بنوعيتها تساعدنا على تحديد الكلام من حيث طبيعته وأصوله. وإذا كانت الصيغ المرجعية تتيح لنا إمكان التمييز بين الكلام الذى انتهى إلى المتكلم بواسطة السماع أو الرواية أو القراءة، وهو ما اختزنناه فى مجال الحافظة، أو توصل إليه عن طريق الرؤية أو المشاركة (الذاكرة)، أو أعمل الفكر فيه، وتصرف فيه بناء على ما يقتضيه المجال أو المقام، فإن الصيغ النوعية تدفعنا أكثر إلى التأمل أو البحث، بهدف قراءتها القراءة المناسبة، بغية تحديد الأجناس والأنواع والأنماط التحديد الملائم.

ننتقل فى قراءة الصيغ النوعية من تصور خاص للأجناس^(٤). وقد أمكننا التمييز بين صيغتين كبيرتين تستوعب كل منهما عدداً مهماً من الصيغ الصغرى. هاتان الصيغتان هما: قال، وأخبر.

فالمتكلم كيفما كان جنس الكلام الذى يؤديه، هو إما «يقول» شيئاً، أو «يخبر» بـ/ عن شئ، أى كانت العلاقة التى

بقيتها مع هذا الكلام (نسبته إليه، أو إلى غيره)، أو الصيغة التي يستعملها لنقل الكلام. لتأمل قول الوحيدي:

١ - قال بعض السلف:

«حادثوا هذه النفوس فإنها سريمة الدنور» (ج ١ / ص ٢٣).

٢ - ثم رجعت فقلت:

«ولفوائد الحديث ما صنف (أبو زيد) رسالة لطيفة الحجم في المنظر، شرفة الفوائد في الخير، تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والتجربة في الأخبار والأحداث، وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها، وهي حاضرة...» (ج ١ / ص ٢٦).

٣ - وقال سليمان بن عبد الملك:

«قد ركبنا الفاره، وتبطنا الحساء، ولبسنا اللين، وأكلنا الطيب حتى أجمنا، وما أنا اليوم إلى شيء أحوج مني إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ ويحدثني بما لا يمجج السمع، ويغرب إليه القلب» (ج ١ / ص ٢٧).

٤ - قلت:

«حدثنا ابن سيف الكاتب الراوية، قال: رأيت جحظة قد دعا بناء ليبنى له حائطاً، فحضر. فلما أمسى اقتضى البناء الأجرة. فتماسكا. وذلك أن الرجل طلب عشرين درهماً. فقال جحظة: إنما عملت يا هذا نصف يوم، وتطلب عشرين درهماً؟ قال: أنت لا تدري، وإني قد بنيت لك حائطاً يبقى مائة سنة. فبينما هما كذلك وجب الحائط وسقط. فقال جحظة: هذا عملك الحسن؟ قال: فأردت أن يبقى ألف سنة؟ قال: لا. ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك. فضحك. أضحك الله سنة» (ج ١ / ص ٢٨).

نلاحظ من خلال تأملنا هذه الملفوظات أنها لا تخرج عن إحدى الصيغتين الكبيرتين: القول أو الإخبار. ففي القول

الذي نجد في الملفوظ الأول نجد تعبيراً عن تجربة، وتحصيلاً لخبرة بصيغة الطلب (محادثة النفس). وفي الملفوظ الثاني نجد تأكيداً للفكرة نفسها (فوائد الحديث)، لكن المتكلم لا يستعمل صيغة الطلب كما في المثال الأول. إنه يتخذ رسالة أبي زيد موضوعاً، ويصفها لنا مبيهاً ما تحتويه من موضوعات وأغراض. وفي هذا الوصف قول لما يوجد فيها. صحيح قد يبدو لنا هذا القول قريباً من الإخبار لوجود المسافة بين المتكلم والكلام، لكن طريقة الإخبار، وسياقه، وتجملاته أقرب إلى القول، «الوصف - التعليق». ونلاحظ في المثال الثالث مزاجية بين الإخبار والقول فسليمان في القسم الأول من ملفوظه يخبرنا عن نمط حياته السابق في الزمن. لكنه ما إن ينتقل إلى الحاضر (وما أنا اليوم) حتى ينتقل إلى القول (التعبير عما يحتاج إليه). أما في الملفوظ الرابع فهو خالص للخبر، فالرواية يحكي لنا ما رآه من أفعال، وما سمعه من أقوال بين جحظة والبناء.

يمكن أن نميز بين القول والإخبار من خلال بعض السمات التالية:

(أ) يتصل القول عادة بالزمن الحاضر، وبالصوت المباشر، الذي يقدم لنا المتكلم من خلاله ملفوظه الخاص (تقديم تجربة، تعبير عن حالة)، أو ينجز قولاً على قول (وصف - تعليق...).

(ب) يرتبط الإخبار عادة بالزمن الماضي، وبالصوت غير المباشر، حتى وإن كان المتكلم هو صاحب الملفوظ، لأنه يقدمه لنا وهو منه على مسافة (سليمان في القسم الأول من ملفوظه). أما الصوت غير المباشر فيظهر لنا بجلالة في المثال الرابع حيث المسافة زمانية وكلامية بين المتكلم (ابن سيف الكاتب) والملفوظ (قصة الجدار).

إذا تبين لنا هذا، أمكننا الذهاب إلى أن الجنسيتين الأساسيتين في الكلام العربي هما: القول والخبر. وإذا جاز لنا استعمال المفاهيم القديمة في الاستعمال العربي، نموض لفظة «القول» بالحديث، ونحملها معاني «القول» كما حاولنا تحديدها، وبذلك نضعها مقابل لفظة «الخبر». ولنا في الدلالات التي وقف عندها الوحيدي، وهو يتحدث عن

«الحديث»، ما يميز لنا عملية التمييز هاته «الإمتاع جدا»، ص ٢٥: اتصال «الحديث» بالجديد والحاضر. والخبر بالماضى.

٢ - ٢ - ثلاثة أجناس

إن الحديث والخبر باعتبارهما الجنسين الكبيرين يتحققان في الكلام العربى بشئى الأشكال والصور. وكما يمكن أن يتجسدا نشرًا كما تبين لنا ذلك من خلال الملفوظات - الأمثلة التى جفنا بها، يمكن أن يتجسدا من خلال الشعر. ولا يسمفنا إهمال تقديم الشواهد الدالة. وكفى لأى مطلع على الشعر العربى أن يتبين هذين الحدين فى الشعر العربى. فالشاعر، شأنه شأن أى متكلم، يقول شيئًا أو يخبر عن شىء. ولما كان للشعر مكانه المتميز فى الكلام العربى، نعتبره جنسًا كبيرًا، ونضعه بين الحديث والخبر.

وهكذا، بانطلاقنا من صيغ الكلام، وبطبيعته، نميز بين ثلاثة أجناس: الخبر والحديث وتوسطهما الشعر. ونشير إلى أن هناك تفاعلات عديدة بين هذه الأجناس. ويمكن لأى منها أن يتضمن الآخر أو يوطره. وإذا أردنا إعادة قراءة صيغ الأداء الموظفة بصدد أى كلام عربى، نجدها لا تخرج عن هذه الصيغ الثلاث التى نعملها دلالات تعيينية خاصة. وكل منها فى الاستعمال العربى متعددة الدلالات، وقابل لأن يوظف بصدد أجناس مختلفة. هذه الصيغ هى: أنشدنا - حدثنا - أخبرنا.

فالإنشاد يتصل بالشعر، والحديث بالقول، والإخبار بالخبر.

هذه الأجناس الثلاثة تم إنتاجها فى الكلام العربى بصور وأشكال متعددة. وهى لا تزال تنتج إلى الآن، وإن اتخذت لها أنواعًا متعددة تتجلى من خلالها. بعض هذه الأنواع اختفى، وبعضها الآخر حديث الظهور. لكنها جميعًا قابلة لأن تؤول إلى هذه الأجناس الكبرى.

٢ - ٣ - السرد فى «الإمتاع والمؤانسة».

يتضمن كتاب «الإمتاع والمؤانسة» كل هذه الأجناس. وذلك بسبب طبيعة المصنف التى حاولنا تحديدها أعلاه. وهى

تتجاوز وتتأوب وتتداخل بعضها ببعض. وبوقوفنا عند الخبر نجد أنه يحتل مكانة متميزة فى الكتاب، ذلك لأن المسامرات لا يمكن أن تتم بواسطة الإنشاد والحديث فقط، ففى الإخبار مجال متسع للسمر إلى درجة أنه يرتبط به ارتباطًا كبيرًا. ولما كان كتاب «الإمتاع والمؤانسة» حافلًا بكل الأجناس، نجد أن أنواع الخبر المتضمنة فى الكتاب، بسبب طبيعته الخاصة، لا تخرج عن «الأنواع الخبرية البسيطة»، ونقصد بذلك تلك الأنواع ذات البنيات البسيطة والأولية. لذلك نجدها تعتمد الإيجاز والقصر.

يمكننا توظيف مفهوم «السرد» للدلالة على مختلف الأنواع الخبرية، وذلك لتجنب الالتباس الذى يمكن أن يحدثه مفهوم «الخبر» الذى نجد «نوعًا» من هذه الأنواع، وذلك لكون مفهوم السرد أوسع وأشمل. ولا يمكننا نعت أى نوع من أنواعه بهذه السمة. لذلك نعتبره جنسًا، و«الخبر» نوعًا أوليًا. وتبعًا لهذا التحديد يمكننا التمييز، داخل الإمتاع والمؤانسة، بين نوعين سرديين هما: الخبر والحكاية.

٢ - ٣ - ١ - الخبر:

نعتبر الخبر أصغر وحدة حكاية، ونميزه عن الحكاية بكون مركز التوجيه فيه يتمحور حول الفعل «الحديث». ويمكننا أن نسوق «ملحة الوداع» التى قدمت فى نهاية الليلة الأولى مثالًا للخبر على النحو التالى:

١ - جحظة بدعو بناء لبني له حائطًا.

٢ - فى المساء يطلب البناء عشرين درهماً.

٣ - يستكثر جحظة الثمن:

(أ) عمل نصف يوم لا يساوى الثمن.

٤ - البناء يرى الثمن مناسبًا:

(ب) الحائط يبقى مائة سنة.

٥ - سقوط الجدار.

٦ - جحظة يسخر من عمل البناء الذى انهيار بناؤه قبل حصوله على ثمن أتعابه.

إن الخبر يتركز على «الحديث» (بناء الحائط). وكل ما دار بين البناء وصاحب الحائط من خصام، هو حول العمل

(أ) جريح لا يقطع صلته من أجل الحديث مع أمه، فدهو عليه.

(ب) راع تحبل منه امرأة، فتتهم الزاهد.

(ج) الزاهد يكلم الصبي، فتظهر الحقيقة.

هذه الوحدات الخبرية الثلاث، تتوالى على صعيد الزمن، وتستغرق على صعيد زمن القصة مدة طويلة. لكن ما ينظمها جميعاً هو «الشخص» (جريح). فالوحدة الخبرية الثانية تبدو «غير» مستقلة (الراعى والجارية)، لكنه يتصل بـ «الشخص» من جهة فعل الاتهام الذى يوسم به.

هكذا، نلاحظ من خلال التحليل الفرق الحاصل بين الخبر والحكاية. ولما كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) زاخراً بالأخبار والحكايات، يمكننا إدخال مفهوم آخر للتمييز بينها جميعاً. لقد انطلقنا أولاً من الجنس، فميزنا السرد عن الحديث والشعر. ودخل السرد (باعنباره جنساً) ميزنا بين نوعين فى (الإمتاع والمؤانسة) هما الخبر والحكاية. والمفهوم الجديد الذى ندخله للتمييز بين الأنواع هو «النمط»، ويتصل بالغايات أو المقاصد من جهة، ومن جهة أخرى بطبيعة النوع فى حد ذاته. وهذا التمييز الجديد المتعلق بـ «الأنماط» يمكن أن يتسع لعدة إجراءات بضيق المجال عن حصرها. لذلك يمكننا أن نحدد النمط من الجهات التالية:

١ - فى الجهة الأولى ننظر فى الكلام من خلال علاقته بالتجربة الإنسانية، وفى مدى مطابته للواقع أم لا. ويتيح لنا هذا التمييز بين الأليف والمعجب. يتحقق الأول عندما تكون المطابقة مع الواقع (الواقعى)، ويزر الثانى عندما لا تكون المطابقة بسبب الانزياح الذى يحدثه التخيل (المعجب). وعندما ننظر فى حكاية «جريح الزاهد» من هذه الجهة، نجد فى كلام الصبي ما يحقق عدم المطابقة. فى حين نجد فى خبر «بناء الجدار» ما يثبت صلة السرد بالواقع.

٢ - وفى الثانية، يبرز لنا بعلاء الأثر الذى يحدثه السرد فى المتلقى. وأمكننا حصر الآثار التالية التى تكمن فيها مقاصد السرد من خلال التمييز بين «الجدة» و«الهزل». وهكذا نجد خبر بناء الجدار ذا مقصد هزلى، فى حين

فى حد ذاته. وحين نعتبر الخبر أصغر وحدة حكاية فلكونه غير قابل لأن يحدف منه أى مقطع من مقاطعه التى يتكون منها.

٢ - ٣ - ٢ - الحكاية:

الحكاية أوسع من الخبر، ويمكنها أن تضم أكثر من وحدتين خبريتين. لكن مركز توجيهها لا ينصب على الحدث أو الفعل، ولكن على الفاعل، لأنه هو الذى تجتمع حوله، وتتأطر به صده الوحدات الخبرية التى تضمها الحكاية. ويمكن ضرب حكاية «جريح الزاهد» مثالا لذلك (الإمتاع والمؤانسة. ج ٢، ص ٩٧ - ٩٨).

(أ) جريح يتعب فى صومعته.

١ - أم جريح تأثبه وهو يصلى.

٢ - تطلب منه خلال ٣ مرات أن يكلمها.

٣ - فى كل مرة يختار صلته.

٤ - أم جريح تدهو عليه لأنه عقها.

(ب) الراعى يحبل امرأة من القرية.

١ - راع يأوى إلى صومعة جريح، يضاجع امرأة.

٢ - المرأة تلد غلاماً من الراعى.

٣ - نفاذ دعاء أم جريح؛

٣ - ١ - المرأة تتهم جريحاً.

٣ - ٢ - سكان القرية يهدمون الصومعة.

(ج) جريح يكلم الصبي.

١ - جريح يقطع صلته، وينزل للناس.

٢ - جريح يسأل الصبي.

٣ - الصبي يقر أن أباه هو الراعى.

٤ - تعجب القوم، وإعادتهم بناء الصومعة.

إننا فى هذه الحكاية أمام ثلاثة أخبار، كل واحد منها يمكن أن يستقل عن الآخر، وقابل لأن يتداول فى إنبائه بمعزل عن الذى يليه:

١ - الأسمية = قصص الحيوان، قصص الجان، الملائكة، المفلين والأذكاء...

٢ - الموضوعية = قصص دينية - اجتماعية - عاطفية - سياسية...

٣ - النوعية = قصص أسطورية - خرافية - كرامات - مناقب، نادرة...

٤ - ثيمية = قصص رمزية - واقعية - عجائبية...

وما شاكل هذا من التصنيفات غير الدقيقة، والعامية، بصورة تجعلنا لو أردنا تحليل أثر سردي ما لوجدنا كل هذه المسيمات متضمنة فيه بصورة أو أخرى.

٢ - ٤ - تركيب:

٢ - ٤ - ١

وقف كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عند نوعين سرديين هما الخبر والحكاية، وذلك بسبب طبيعة الكتاب، وطبيعة المجلس الذي كان يقوم على التنوع، والانتقال من جنس كلامي إلى آخر.

٢ - ٤ - ٢

من جهة النمط، ظل الأسلوب المعتمد في سرد الأخبار والحكايات سامياً، وذلك لخصوصية الكتابة عند أي حبان، وقلمنا تم اللجوء إلى الأسلوب المختلط. وهنا يمكن تسجيل بعض الفروق بين التوحيدى والجاحظ الذى كان أميل فى سرد الأخبار والحكايات إلى الأسلوب المنحط.

٢ - ٤ - ٣

فى علاقة التوحيدى بالمتلقى (مباشراً أو غير مباشر) المتفاعل، كانت أخباره وحكاياته ترمى إلى التعرف أو التفكه أو التدبر بحسب رغبات المتلقى التى تحدد له نمط السرد ومقاصده. ونلاحظ كذلك أن سرده كان يراوح فيه بين ما هو واقعى (أليف)، أو عجائبي (تخيلى). ويتحقق كل هذه الأنماط، وبهذا الشكل من التكامل، كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) فى كل أجناس الكلام (شعر - حديث - سرد)، وفى مختلف الأنواع والأنماط ككتاب متعة ومعرفه، ويحتل

نجد حكاية جريح تقوم على الجد. يمكن أن يتداخل الجد والهزل، ومن خلال متابعة ما ينجم عنهما منعتين أو متداخلتين يمكننا النظر فى السرد من خلالهما، عبر تحقيق المقاصد التالية:

- التعرف:

عندما يكون الغرض من السرد (حكاية/ خبر...) الإخبار بشئ ما، وتوصيله إلى المتلقى بهدف تحصيل المعرفة بشئ ما.

- الغدير:

وهو يتجاوز التعرف لأن الغاية ليست تحصيل المعرفة فقط، ولكن أيضاً تحقيق العبارة عن طريق التأمل والتفكير. ويسر لنا هذا واضحاً من خلال «حكاية جريح»، وفى كل الحكايات التى تجرى مجراها.

- التفكه:

ويمكن فى تحصيل المتعة من السرد سواء كانت وجدانية أو حسية. ويبدو هذا واضحاً من خلال خبر بناء الجدار.

وهذه المقاصد مجتمعة تتحقق من خلال كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، الذى من خلال عنوانه نجد تحقيق هذه الغايات كلها.

٣ - وأخيراً، نحدد النمط من جهة الأسلوب، أو اللغة الموظفة فى إرسال السرد، وهو يكون إما سامياً، أو منمطاً، أو مختلطاً. ونجد السرد فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) غالباً ما يعتمد الأسلوب الأول، ويندر حصول الثانى والثالث.

بسمح لنا إدخال النمط بأشكاله الثلاثة، بالتدقيق فى صور الأنواع وتدقيق ملامحها، وذلك لكونه يتصل بكل الأنواع. فالعلاقة بالتجربة والمتلقى والأداة تتحقق مجتمعة، أما كان النوع. وهو (النمط) يسهم فى تحديد النوع تحديداً دقيقاً.

بهذه التمييزات بين الأجناس والأنواع والأنماط نخرج تصوراً جديداً، ومتكاملاً لقضية الأجناس فى الكلام العربى، ونجاوز بذلك التصنيفات السائدة عندنا، التى تضع لنا لوائح لا نهاية لها من الأنواع السردية على غرار التصنيفات:

وكل هاته الانتقالات تستدعي شروطاً خاصة ملائمة لطبيعتها وخصوصيتها. لكل ذلك نجد أن شروط الكلام ليست هي شروط الكتابة، وإن كان العقد ثابتاً فإنه يتغير بانتقاله من وضع إلى آخر.

٣ - ٢ - العقد الكتابي:

٣ - ٢ -

تحدد شروط القارئ (أبي الوفاء) في مجموعة من الأسس التي تقوم عليها عملية الكتابة، ونتمين من خلالها أننا أمام قارئ نموذجي أو مثالي. ويمكننا اختزال هذه الشروط فيما يلي:

٣ - ٢ - ١ - الإبداع:

ندخل تحت هذا المفهوم كل ما يتسع للكلام المكتوب الذي حددته البلاغة العربية في أرقى صورها في القرن الرابع الهجري. ويمكننا اعتبار شروط أبي الوفاء المهندس بمثابة «بيان للكتابة». وهي نذكرنا بصحيفة بشر بن المعتز في طريقة صياغتها:

«... ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحات، والإسناد عالياً متصلاً، والمتن تاماً بيناً، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصديراً، والتعريض قليلاً مسيراً، وتوخ الحق في تضاعيفه وأثناؤه، والصدق في إيضاحه وإثباته، واتق الحذف المهل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر...» (الإمتاع / ج ١، ص ٨ - ٩).

لا تختلف شروط القارئ عن شروط السامع من حيث الكيفية والاعتسوى. لكن الفرق الأساسي نجده بين الكلام والكتابة. وذلك ما نتبينه في النقطة التالية.

٣ - ٢ - ٢ - عدم الهاكاكة:

ينصح أبو الوفاء التوحيدى قائلاً:

«ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا نهز المعنى دون اللفظ. وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء»

بصورة متكاملة واقع الثقافة العربية في القرن الرابع الهجري، وبمعكس بشكل دقيق صورة المثقف النموذجي، كما يظهر من خلال المتكلم والسامع.

٣ - الخطاب:

٣ - ١ - الدعوة إلى الكتابة:

٣ - ١ - ١

إن الدعوة إلى الكتابة، مثل الدعوة إلى الكلام، في الثقافة العربية القديمة. ولعله لهذا الاعتبار كانت العديد من المؤلفات والمصنفات عبارة عن «رسائل» توجه إلى شخص معين (واقعي أو تخييلي) طلب من الكاتب التأليف في غرض معين (الجاحظ مثال واضح). والانتقال إلى الخطاب، انتقال من المظهر الشفاهي للكلام إلى مظهره الكتابي. ومثلما دعا ابن سعدان التوحيدى إلى مجالسه بهدف الاستماع إليه في قضايا خاصة، دعا أبو الوفاء المهندس التوحيدى إلى تقييد وتدوين ما جرى بينهما في هذه المجالس:

«وهذا فراق بيني وبينك وأخير كلامي معك، وفاخحة بأسي منك... إلا أن تطلعني طلع جميع ما تخاورتما وتجادبتما هذب الحديث عليه، وتصرفتتما في هزله وجدّه، وخيره وشرّه، وطيبه وخبيثه، وباده ومكتومه، حتى كأنني كنت شاهداً معكما، ورقباً عليكم أو متوسطاً بينكما...» (الإمتاع / ج ١، ص ٦ - ٧).

٣ - ١ - ٢

يدعو أبو الوفاء التوحيدى إلى نقل ما جرى ليطلع عليه في خلوته، وهو يصمم على أن يكون النقل أميناً إلى أقصى حد، ليحس وكأنه كان حاضراً في تلك المجالس. إننا من خلال الدعوة إلى الكتابة نتقل:

- من الكلام إلى الكتابة.

- من اللسان إلى القلم.

- من المتكلم إلى الكاتب.

- من السامع إلى القارئ.

بهي الكاتب جيداً دوره عندما يكون أمام بياض الورقة، إذ عليه أن يوصل الخطاب إلى متلق غير مباشر. وهنا تخضر المسافة المكانية. فالاسترسال في الكلام لا يمكن أن يتحقق بالونيرة نفسها في الكتابة. ذلك لأن المتكلم أمام سامعه يستعين بوسائط عديدة وهو يؤدي كلامه. فالحركات، ونبرات الصوت، كلها تساعد على ملء العدي من الفجوات أو الشغرات التي لا يمكن ملؤها في الكتابة دون إصصال الروية، وضبط تركيب الكلام ونائه لحصول المعنى وبلووه إلى المتلقى.

هذه المسافة لا يمكن تجاوزها إلا بالخضوع لقواعد تأليف الكلام على صعيد الكتابة، وهي غير قواعد الكلام المباشر. لذلك تستدعي الروية الزيادة (ملء الفجوات) :

«ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك، وألقيه إليك، أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بداً من تنسيق يزدان به الحديث، وإصلاح بحسن به المفزى، وتكليف يبلغ بالمراد الغاية» (الإمتاع / ج ٣، ص ١٦٢).

إن التتميق، والإصلاح، والتكلف، كلها عناصر تملئها عملية الكتابة، ليستقيم الخطاب، ويتم بلوغ القصد. بل إن هذه الزيادات تمتد لتمس الألفاظ وتآليفها، والتعليق عليها بواسطة الشرح والتوضيح:

«ولم آل جهداً في روايتها (الأحاديث) وتقويمها، بل زهرجت كثيراً منها بناصح اللفظ، مع شرح الفاضل، وصلة المحدث، وإتمام المنقوص» (الإمتاع / ج ٢، ص ١).

تؤكد لنا من خلال بعض الشواهد التي أتيينا بها، وهناك كثير غيرها يسير في المنحى نفسه، المسافة الكبيرة بين الشفاهي وما يستدعيه، والكاتب وما يتطلبه. ونجاح التوحيدي في الوهي بهذه الفروق والإمساك بخصوصيتها جعلنا فعلاً أمام كاتب حقيقي، يمتلك ناصية اللسان، امتلاكه ناصية القلم.

٣ - ٣ - ٢

يسر لنا البعد الكتابي بارزاً في الكتاب، ومؤطراً للبعد الشفاهي ومستوعباً له. يظهر لنا الشفاهي واضحاً، وذلك

في جانب، فإن صناعتهم يفشد فيها أشياء يؤخذ بها غيرهم، ولست منهم، فلا تشبه بهم، ولا تجر على مثالهم... (الإمتاع / ج ١، ص ١٠).

إن في عدم محاكاة التوحيدي للبلاغيين والمنشئين دعوة إلى التميز عنهم على صعيد الكتابة، كي لا يهتم باللفظ دون المعنى أو العكس، كما كان جارياً في البلاغة العربية حيث يتم الانتصار لأحدهما دون الآخر.

وبربطنا الإبداع وعدم المحاكاة على صعيد اللفظ أو المعنى، نتحقق كل الشروط المنصوص عليها ليكون الكلام تاماً والكتابة بيّنة وكاملة. وبذلك نلاحظ أن كلا من السامع والقارئ نموذجيان. فعند كل منهما تصور متكامل ودقيق للكلام أو «الخطاب». وعندما نجد التوحيدي يقبل هذه الشروط مجتمعة، فمعنى ذلك أنه مثال أو نموذج للمتكلم والكاتب. وكما اشترط التوحيدي على الوزير رفع الكلفة، سيشرط على القارئ شرطاً خاصاً. وهو عدم اطلاع غيره على «الرسالة» لأن فيها وجهات نظره الخاصة في بعض معاصره لا يريد أن يظلموا عليها، «فليس كل قائل مسلم، ولا كل سامع ينصف» (الإمتاع / ج ٢، ص ١). وباستثناء هذا الطلب، فإنه يلتزم بكل الشروط، ويكون مبدعاً بحسب ما تتطلبه شروط الكتابة.

٣ - ٣ - الشفاهي والكتابي:

٣ - ٣ - ١

بين المشافهة والكتابة مسافة زمانية ومكانية. فالجلس مقام خاص للتواصل يحضر فيه طرفا الكلام (المتكلم/ السامع)، لذلك يجري الكلام وفق شروط مناسبة. أما الكتابة فشيء آخر. وذلك لاختلاف المقام والأداة، يستثمر التوحيدي هذه المسافة فيخطب أبا الوفاء قائلاً:

«إنما نثرت بالقلم ما لاق به. فأما الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير فكان على قدر الحال والوقت. والامتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة... (الإمتاع... ج ٣، ص ١٦٢).

بسبب طبيعة الكتاب (المهاورات - المحاضرات)، لكن نقل هذا البعد إلى الكتاب كما يبدو لنا من خلال الانتقال من صيغة إلى صيغة: مرة يخاطب السامع، وأخرى يخاطب القارئ، تارة بمصارف، وطوراً بمهاجس الذات يجعلنا نرى في (الإمتاع والمؤانسة) كتاباً مزدوجاً نطالعنا فيه، وفي آن، صورة المثقف النموذجي في الثقافة العربية القديمة وهو يحاضر أو يصف، وصورة الإنسان المتفاعل مع عصره، والمعبر عن ذاته. وهذه السمة لم تجتمع إلا لدى القلائل من الكتاب والمثقفين العرب القدامى. ومن بين هؤلاء نجد التوحيدى بنبؤاً مكانة خاصة.

٤ - ٤. تركيب.

٩ - ٤

بربطنا المجلس والكلام والخطاب كنا نروم الإحاطة بثلاثة وسائل تجلت من خلالها الثقافة العربية إنتاجاً وتلقياً. فالمجلس، باعتباره الفضاء الأساسي لإنتاج الكلام، ظل يتخذ طابعاً متميزاً داخل هذه الثقافة عصوراً طويلة. ولا يعنى ذلك سوى ارتقاء الإنتاج الثقافي إلى البعد الشفاهي - التداولي، حيث تكون العلاقة مباشرة بين المنتج والمتلقي. وبسبب هذا الطابع المباشر تلونت الثقافة العربية بسمات خاصة يملئها «المقام». لذلك تعددت المجالس، واتخذت أبعاداً تختلف باختلاف الجماعات الاجتماعية والثقافية. يبدو ذلك في كون التجليات الثقافية المختلفة هي ولادة هذه المجالس في تنوعها واختلافها. فمنذ أن قيل «اعتزل هنا واصل»، كان معنى ذلك اختلافه عن غيره بمجلسه، وبالتالي بكلامه. لذلك نلاحظ أن مجالسه الخاصة تختلف عن مجالس العامة. والعديد من مجالس العامة ظل يقابل بالرفض والازدراء. وهذه جميعاً تختلف عن المجالس السرية (إخوان الصفا مثلاً).

٢ - ٤

لعب البعد المجلسي دوراً مهماً في تداول قيم نصية ومعرفية خاصة.

فبحسب نوعية المجلس، كانت الثقافة تتداول. ولم تكن عملية الكتابة سوى تدوين، أو تسجيل لما قيل في المجلس

(الإسلام)، أو إعداد لما يمكن أن يقال فيه. وهذا التصور كانت رؤيته منبثقة عن البعد الشفاهي للتداول المعرفي. وفي هذا المضمار تخضر التقاليد التي أرسيت منذ صدر الإسلام بشأن التعامل مع الكتاب، والكفاية، والتي ظل فيها تأكيد الرواية أهم من الابتداع. وهذا ما جعل المثقف العربي القديم ينظر إلى مقداره ومكانته، بقدر حافظته وذاكرته، إذ من خلالهما تبين كفايته في تخزين النصوص، وقدرته على استحضارها والمداينة بها. لذلك لا غرابة أن نجد العديد من المصنفات العربية، والمعتبرة أمهات التراث العربي، لا تخرج عن كونها تخزيناً للنصوص، وتنظيماً لها بطريقة تمكن المتلقي من التعامل معها بقصد استحضارها، والمحاضرة بها.

٣ - ٤

يندرج كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ضمن هذا الضرب من التصنيف الذي نسميه بـ «المصنف الجامع». وتكمن طبيعة العمل الذي قام به المنسوب إليه هذا المصنف في اعتباره قام فقط بـ «جمع» و «نظم» ما تشتت من نصوص، وفق نظام خاص، برع المصنفون فيه وفتنوا في ابتكار أساليب عديدة لتمييز بعضهم عن بعض. ويمكن تقسيم هذه المصنفات الجامعة إلى قسمين: عام وخاص. فيمثل للعام بكتاب (الإمتاع والمؤانسة)، والخاص بكتاب (الصدقة والصدق). فالأول حاول فيه التوحيدى أن يلم بنصوص مختلفة، وفي موضوعات متباعدة، عكس المصنف الثاني الذي خصه بموضوع واحدة (الصدقة).

٤ - ٤

ترك لنا العرب القدامى مصنفات جامعة عامة عديدة. ويمكن اعتبار كل منها ذخيرة نصية خاصة بجامعها أو مصنفها، أو خلفيته النصية التي تشكل منها ثقافته. نذكر من بين هذه المصنفات على سبيل المثال لا الحصر:

(عيون الأخبار)، (نثر الدر)، (ربيع الأبرار)، (محاضرة الأبرار)، (الموفقيات)، (البصائر والذخائر)، (الكشكول)، (المحلة)...

إنه حقاً تراث هائل من المصنفات الجامعة العامة والخاصة، وفي مختلف العصور، لم نولها بعد ما تستحق من

٣ - الحضور الخاص لأسلوب التوحيدى، ويومى هذا الحضور إلى حضور ذاتته بشكل كبير، بالمقارنة مع المصنفات الأخرى الجامعة، بما فيها مصنفاته هو، وبالأخص (الذخائر والبصائر).

٤ - ٦

نعيين من خلال (الإمتاع والمؤانسة) ومن سواء من المصنفات الجامعة، سواء كانت عامة أو خاصة، الترابط الحاصل بين المجلس والكلام الخطاب. ويمكن اختزال هذا الترابط من خلال تصوير ابن عربى لكتابه (محاضرة الأبرار، ومسامرة الأخيار)، وهو كما يبدو من عنوانه من المصنفات الجامعة، الذى يكتب فيه:

«وقال لى بعض الأدباء. قال مصعب بن الزبير،
«إن الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون،
ويحفظون أحسن ما يكتبون، ويكتبون أحسن ما
يسمعون» (ص ٧، ج ١).

من الحديث إلى السماع، ومن السماع إلى الحديث مروراً بالحفظ والكتابة، نجد أنفسنا أمام دائرة كبرى ومتواصلة من الإنتاج والتلقى... وقراءتنا لهذه الدائرة الكبرى، وما تتسع له من دوائر صغرى، ومحاولة فهمنا لمتنوع أبعادها وعلاقات بعضها ببعض، سواء تعلق الأمر بأطرافها: المتكلم والسماع، والحافظ، والكاتب، والقارئ، أو أجناس وأنواع وأنماط موادها، فى لحظة زمنية معينة، أو فى صيرورة تاريخية... هو الكفيل بجعلنا نمتلك معرفة أدق بثقافتنا فى تشكيلها وصيرورتها، وبالإسان العربى منتج هذه الثقافة ومثليتها فى الزمان والعصر، فى الماضى والمستقبل.

الاهتمام والعناية، إنها مصنفات جامعة لشتى أجناس الكلام وأنواعه وأنماطه. وهى كما تسمح لنا بدراساتها فى تطورها التاريخى، يمكننا فى حال دراستها متفرقة من التبصر بمختلف جوانب الثقافة العربية وعلى المستويات كافة، ونفهدنا فى تشكيل فكرة واضحة عن معالم هذه الثقافة.

اعتبرت هذه المصنفات بمختلف أنواعها من كتب «المحاضرات» التى «يحاضر» بها فى المجالس. وهى تأكيد للبعد الشفاهى الذى أومأنا إليه، لذلك نجد أن ما «يحاضر» به مشترك بين العديد من هذه المصنفات، وهذا ما ساعد على «تداول» مجموعة من النصوص واستمرارها على مدى العصور.

٤ - ٥

يتميز كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عن مختلف المصنفات الجامعة، رغم ثقافته مع العديد منها فى شتى الجوانب من خلال النقط التالية:

١ - الحضور المتميز والقوى لذاتية التوحيدى. وهذا الحضور لا نلمسه فى العديد من هذه المصنفات التى ظلت عبارة عن تجميع معين للنصوص، أو وفق نسق خاص.

٢ - الحضور المتميز للعصر الشفاهى الذى عاش فيه التوحيدى. ويبدو ذلك فى كون (الإمتاع والمؤانسة) قدم لنا إفادات مهمة بشأن معاصره من الكتاب والفرق والجماعات، فى حين اكتفت المصنفات الجامعة الأخرى برسم حدود بين العصر الذى عاشت فيه، والعصور التى تجمع شذرات من نصوصها.

هوامش

- (١) محى الدين بن عربى، محاضرة الأبرار، ومسامرة الأخيار، تحقيق: محمد مرسى الخولى. دار الكتاب الجديد. القاهرة ١٩٧٢، ج ١ - ص ٧.
- (٢) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين. المكتبة المصرية ١٩٥٣.
- (٣) على بن محمد العرجانى، كتاب الصلوات، مكتبة لبنان - بيروت ١٩٨٥، ص ٢٠٨.
- (٤) حاولنا طرح هذا العصور، والفراجه فى دراسة عبد الطبع عن المركز الثقافى العربى - بيروت ١٩٩٦ تحت عنوان: مقدمة لتسرد العربى، البنيات الحكائية فى السيرة الشعبية.

المجسليات والمقامات والآداب العجائبى

من الخيال المعقلن إلى الخيال الجموح:

دراسة فى أطر السرد وتقنياته فى النثر العربى

كمال أبو ديب*

I - القسم الأول: تأملات مبدئية

- ١ -

والانساق، والإجماع، لتصبح أساساً لنظرة شاملة فى الأنواع الأدبية. وليس هناك من ريب كذلك فى جدوى العديد من المقولات والفصلات التى بلورها قدامة وأبو هلال العسكري وابن رشيق وحازم القرطاجنى وغيرهم، لكنها جميعاً لم تؤد إلى استقرار نظرية فى الأنواع الأدبية على قدر كاف من الشمولية والكمال الأشكالى لتوصيف النتاج الإبداعى العربى، على مدى زمانى أو مكائى واسع.

بين ما أسمى إليه فى البحث الدحالى بلورة تصور نقدى يبنى على المعطيات الإبداعية فى النثر العربى، كما تمثل فى نتاج أبى حيان التوحيدى، من جهة، وفى تراث إبداعى مغاير له، بل قد يكون مضاداً له تماماً، من جهة أخرى. واختصاراً للوقت والمساحة الطباعية فإننى لن أقدم الآن تفاصيل وافية عن التصور الذى أسمى إلى بلورته، بل سأكتفى بتخطيط مكوناته الأساسية.

- ٢ -

يمثل نثر أبى حيان التوحيدى القطب الأول من تصنيف ثنائى - مبدئياً - أبنائه هو: أدب الخيال المعقلن^(١) / أدب

لانتزال نظرية الأنواع الأدبية فى العربية بحاجة إلى قدر كبير من التأمل والتدقيق والتطوير. فليس ثمة مقولات أدبية تتجاوز النوعين الرئيسيين، النظم والنثر، إلا فى ذلك النمط من الانتاج الأدبى الذى ننسب نشوءه، خطأ، إلى تأثير الآداب الغربية فى القرنين الأخيرين من الزمن. ولقد سعى العرب القدماء إلى تأسيس نظرية للأنواع الأدبية نابعة بصورة كلية من النتاج الإبداعى العربى، مستخدمين فى ذلك مجموعة من الأسس التصنيفية والهيكلية التوصيفية التى لم تمتلك قدراً وافياً من الاضطراب والانساق، من جهة، ولم بتشكّل حولها إجماع كاف ليمنعها الاستقرار الضرورى لتبلور موروث نقدى وتصورى واسع وجلى، من جهة أخرى. إن تصنيفات ثعلب فى (قواعد الشعر)، مثلاً، شبيهة دون شك، لكنها لم تكتسب ما هو ضرورى من الفعالية النقدية،

* أستاذ الأدب العربى، جامعة لندن.

الإبداعى الذى مثل تقيضهما الفعلى، مع أنه أحيانا نسب إلى نفسه الوقوع فى إطار الجلسة، وهو ما سأسميه الآن «الأدب العجائبي» أو «أدب الخيال الجموح المنتهك».

هل هناك من شك فى أن المجلس شكل السياق المكاني الجذري لنشأة كثير من أنماط الإبداع فى العربية؟ أليس هناك من دلالة لانتشار كلمة «المجلس» فى مصادر عدة، بدءا بمجالس ثعلب المبكرة جذا تأليفيا وانتهاء بمجالس أبي حيان التوحيدي التى أنتجت أعماله الرائعات من مثل (المقاسبات) و(الإمتاع والمؤانسة)؟ بل لتتأمل واحدا من أقدم الشواهد التى نوقشت على الهماز والاستعارة فى بيت المهلهل الجاهلي: «واستبى بعدك يا كليب المجلس» لئرى عراقة المجلس ودوره فى بنية الحياة الاجتماعية. ثم لتتأمل الصيغة التى تستمر حتى الآن للمجلس فى بعض البيئات العربية، مثل المقيل اليمنى، لنستجلى طبيعة الدور الذى يلعبه المجلس وخطورته السياسية والاجتماعية والثقافية، فى حيزات معينة من الوجود العربى.

- ٣ -

يبدو لى ممكنا أن أطرا مختلفة قد تشكلت ونشأت متخصصة بنشاطات محددة. ثمة «الحلقة»، التى يبدو أنها تخصصت بأمر المعرفة الموروثة من اللغة إلى الدين؛ وثمة «المجلس» الذى يبدو أنه تخصص بأمر المعرفة المهدفة، من المنطق والفلسفة إلى الكلام والمذاهب والعلوم الطبيعية، وثمة الملتقى الآخر الذى نشأ ضمنه فن القصاصيين، والأرجح أن كلمة «المجلس» لم تطلق عليه. ويورد أبو حيان مقطعا مهما يمثل هجوما لاذعا على القصر وعلى القاص، ومن يتحلق حوله ويقف مستمعا إليه. وهو مقطع رائع الدلالات سأناقشه بعد قليل. وما يرجح هذه الفرضية أن العرب عرفوا نمطين آخرين من التجمع اختصا بمصطلحين مؤكدين هما «المريدة»، الذى يبدو أنه كان تجمعا شعريا، و«السوق» المسمى الذى يبدو أنه كان تجمعا تجاريا واقتصاديا. ولا شك أن تخلقات وتجمعات مشابهة فى طبيعتها كانت ذات وظائف مغايرة ومتخصصة، بينها الدينى الطقوسى، مثل الحج، وبينها الدنيوى اليومى، مثل القوافل التجارية والأسواق.

الخيال الجموح. ويتشكل كلا القطبين فى إطار تصورى وأدائى أود أن أسميه بأدب المجلس، وأسمى النوع الأدبى الذى ينتج فى سياقه «الجلسية»، وجمعها «الجلسيات». ويبدو لى ممكنا تماما أن اكتشف هذا النوع الأدبى والسياق الأدائى الذى تشكل فيه - وهو المجلس الجماعى الرسمى الذى يتعقد عادة لغرض محدد هو مناقشة أمور أدبية وفكرية وفلسفية ولغوية ودينية ذات طبيعة إشكالية أو معضلة معرفية أو بحثية أو جدالية أو جزافية.. إلخ، فى مفرذ سلطة دنيوية أو دينية - يسمح لنا بتفسير المصطلح الذى أطلق على نوع أدبى عربى مشهور لايزال يحيط به قدر كبير من الغموض هو فن «المقامة». فالمقامة فى تصورى هى النوع المضاد للجلسية؛ الثانية ترسخت فى الجلوس الفعلى فى مكان محدد، مسمى ومألوف أو مشتهر عادة؛ والأولى تدبى بوجودها لحس نام بالمفارقة اللاذعة وميل إلى التفكك، واشتق اسمها من تقيض الجلوس وهو القيام (دون أن يعنى ذلك بالضرورة أنها كانت تتشكل وتودى وقولها بالفعل)^(٢). إن الأمر مطابق تماما، لكن طباقا عكسيا من حيث المضمون، للتصور التقويضى الساخر الذى يتمثل فى بيت أبى نواس المشهور:

قل لمن يبكى على رسم درس

واقفا ما ضر لو كان جلس

أى أن فن المقامة نشأ على خلفية تراثية إبداعية مثل الجلوس فيها، كما مثل المجلس، الإطار الأدائى والتصورى الذى يجسد بنية معرفية، ورؤية معينة للعالم، واهتمامات محددة بهما، خاضعة جميعها لمشاغل التراث الرسمى ومجسدة لتركيب متميز من تركيبات السلطة الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية والفنية والثقافية. واكتسبت المقامة خصائصها من عملية نقض ضمنى تصورى لمعطيات الجلسة، فلم تربط نفسها بسياق تصورى وأدائى محدد، بل حدثت فى سياق سردي سمته الأولى الانفتاح والوجود فى الفضاء الخارجى، فى الهواء الطلق غالبا. أى أن الجلسة والمقامة شكلتا فضاءين متعارضين تعارض المثلث والمفتوح. غير أن كلا الجلسة والمقامة ظلتا لزمان ما نتاجا لفاعليات الخيال المعقلن. ومن مكان ما فى فضاء بهما البث النمط

وكي لا يبدو هذا الإطار التصوري كاملا كاملا بشعر باستحالة أن تكون الأمور على هذا القدر المطلق من الانساق، أود أن أسارع إلى القول بأن كل هذه الأطر مرت بمراحل تطورية على مدى زمني شاسع، وأن أيا منها لم يكن منضبطا مغلقا انغلاقا كليا لا يسمح بنفاذ نشاطات مغايرة إليه. بمعنى أن المجلسية كانت في مرحلة مبكرة الإطار الأدائي للمعرفة الموروثة قبل أن نكتسب تخصصها واتساقها المعرفي. كما أن بعض المقامات نسب إلى نفسه صفة التشكل في سياق المجلس الجماعي شبه الرسمي، وهكذا. غير أن أهم ما أود تأكيده هو أن هذه التقنيات والأطر لم تكن بالضرورة واقعية فعلية، بل كانت ابتكارات متخيلة ابتدعها الفنان لأغراضه الخاصة. وإنه لمن السذاجة بمكان أن نعتقد أن ليالي التوحيدى ومجالسه فى (الإمتاع والمؤانسة) كانت فعلا أحداثا تاريخية وقعت له مع الوزير أبى عبدالله العارض أولا، ثم قام بتدوينها لأبى الوفاء المهندس، كما يزعم. إن نظرة سريعة إلى حجم مادة كل ليلة من الليالي لشعر باستحالة أن تكون تلك المادة قد أهدت واكتملت فى الإطار الزمني المحدد للمجلس، وهو سهرة فى مجلس وزير. ولعل الصعوبة التى وجدها أحمد أمين فى تحديد الشخصية التاريخية التى يسميها أبو حيان بهذا الاسم أن تعود إلى هذه السمة التخيلية للأمر بأكمله. وما أدعيه ينطبق على المجلسيات، والليالي، والمقامات، بل على الحلقات أيضا. ومن الدال جدا، كما لاحظ أحمد أمين بذلك، أن ليالي التوحيدى «أشبه شئ» بليالي شهرزاد، مع اختلاف جوهرى فى خصائص كل منهما [المقدمة، ج ١، ص: (ص)]. وما أظن أيا منا على قدر من السذاجة (والعباطة؟) كاف ليقول أن شهرزاد جلست فعلا ألف ليلة وليلة تقص على شهرهار الصامت المشدود حكاياتها الصاعدة، وأنها لم تفعل شيئا سوى الحكى، ولم تخرج مرة واحدة إلى السعال أو الذهاب إلى المرحاض، ولم تصب ليلة بطش أو بصداع، كالصداع الذى يشجنى الآن، بمنعها من الكلام لساعة أو ساعتين خلال هذه السنوات الطوال. إن مفهوم الليالي، تماما كمفهوم المجلس، ابتكار تخيلى حاذق من أجل أن يتم فعل السرد الإبداعي على أجمل وجه يملكه الفنان أن يحققه.

٣ - ١

ومن هنا، فإننى أزعم أن مفهوم الليالي أحد الابتكارات المدهشة للمصاحبة الإبداعية العربية، بلورة أولا أبو حيان التوحيدى^(٣)، بعد أن كان قد تشكل أصلا فى هيئة المجلس، واستماره منه الخيال الشعبى ليرد به على الثقافة الرسمية السائدة، ويقوض مقوماتها بابتكار عوالم سحرية مدهشة غوارقية، وتصور للعالم والقيم والمجتمع والثقافة مناهض ومناقض لما تجسده وتصدر عنه وتفرضه تلك الثقافة الرسمية. ومن أجل الغلو فى القيمة السحرية الإدهاشية لمبتكرات هذا الخيال، زعم القاص العربى لما يبتكره أصولا ومناخات وشخصيات غرائبية فارسية الأصل أو هندية - تماما كما يفعل الروائى المعاصر؛ ولنتأمل مثلا جون فاولز أو غوروى لويس بورخيس أو حللم بركات أو نجيب محفوظ أو جمال الغيطانى أو سلمان رشدى. لقد ابتكر مبدع (ألف ليلة وليلة) شهرزاد باسم غير عربى وشخصيات غير عربية، لكن بقيم أخلاقية وفكرية وجمالية وجمالية عربية تماما، كما ابتكر التوحيدى أسماء وأجواء فارسية غرائبية لبعض حكاياه، وكما ابتكر السهروردى أجواء غرائبية لفصتيه الجميلتين «جناح جبريل» و«الغربة الغربية»، وكما ابتكر مؤلف كتاب (العظمة)، كما سيظهر بعد قليل، سياقاً زمانياً غرائبياً لحكاياه، وموضوعها مكانيا فى سرنديب بالهند، ونسب المعرفة التى يربطها إلى آدم والنبي دانيال، رغم السياق الإسلامى الواضح لما يرويه، ورغم الصراع التاريخى الحاد بين الإسلام واليهودية.

وبصفة أكثر تفصيلا وتعميما، يوسى القول إننى أعتبر (الإمتاع والمؤانسة) خاصة (وعدا من كتابات التوحيدى الأخرى) عملا تخياليا ابتكر فيه تركيبة جديدة تستند إلى فكرة المجلس ودوره التاريخى فى المجتمع العربى والثقافة العربية، وتخرج فكرة المجلس من كونها تعبيراً عن حدث حقيقى تاريخى إلى كونها مكونا أساسيا فى لعبة تخيلية بارعة يمزج فيها أبو حيان بين المجلس واللييلة، ويتركب كتابه البديع من هذين الكونين، كإطار مكانى وزمانى متخيل لما ينتج من إبداع تخيلى يضم الأحداث والشخصيات المختلفة المتباينة

من الإخلاص للحقيقة، بحيث إنه لم يسع إلى حل التناقض بل أبرزه وأكد - فنقد منها عدد كبير إلى أصمى ذاته، خالفاً مأساته وملهاته الخاصتين اللتين تتوجتا بلعبة إحراق كسبه، وهى فى تقديرى لعبة رمزية تمثل جزءاً من هذا التخييل الضخم والمسرحية النابضة بالحياة التى يطورها (الإمتاع والمؤانسة)، وما أظن الأمر كان إحراقاً فعلياً لكتبه كما نميل إلى أن نصدق.

٤ -

يسمح الإطار التصوري الذى أفرجه هنا بموضعة النتائج الإبداعي لأبى حيان التوحيدى فى موقع مركزي وفروى، فى أن، فى تاريخ الكتابة النثرية العربية، لقد وصل التوحيدى بفن المجسبة، وأدب المجلس، إلى ذروتها الفعلية حتى بدايات القرن الخامس الهجرى على الأقل. ولا أحرف مؤلفاً واحداً فى القرون التى تلت عصر التوحيدى تجاوز فى إنجازاته التأليفية الذروة التى تمثلت فى مؤلفات صاحب (الإمتاع والمؤانسة) (ولا أستثنى من ذلك نشر أبى العلاء المدهش فى «رسالة الغفران» خاصة، لا لأنه أدنى مرتبة بل لأنه لا ينتمى أصلاً إلى فن المجسبات، بل يؤسس لفرع آخر مختلف تماماً وينتمى إلى ما أسميته قبل قليل «الأدب العجائبي»).

ثم إن السمة البارزة لمجسبات التوحيدى هى أنها مجالس المعرفة المهدئة التى تسمى مع ذلك إلى أن تلم بمسائل جذرية من المعرفة الموروثة. ولقد أدرك القدماء ذلك فقالوا فيما هو مدون لنا: إن التوحيدى «ابتدأ الإمتاع صوفياً وتوسطه محدثاً ونحتمه سائلاً ملحقاً» [المقدمة جـ ١ ص (م)]، وذلك صادق فى تقديرى صدقاً لافتاً مع استثناء يتعلق بالاعتقاف الذى يبدو لى تاريخياً سردياً. غير أن كل ما فى عمل التوحيدى هذا، مع استثناءات قليلة، هو من نتاج الخيال المعقلن. ورغم أن أحمد أمين فى مقدمته الممتازة لـ (الإمتاع) يصف بعض فقرات عمل التوحيدى بأنها من «طيران الخيال»، فالحق أن هذا الخيال الطائر من نمط معقلن مكرس (لتقيدى أو اتباهى). غير أن مقاطع من عمل التوحيدى تضم بدور الانفلات التخيلى الباهر الذى سأمثل عليه بعد قليل بكتاب (العظمة). وبوسع المرء أن يقول إن

أى أنه عملها يخلق لعبة مسرحية تبرز فيها عشرات الشخصيات، ويسود فيها الصوت الملحن الذى يلقنها ما تنطق به وتفسح عنه.

وما يعنيه هذا الكلام هو أننى أنظر إلى هذا العمل باعتباره بنية مسرحية لا تعنى علاقتها بالواقع، ولا أظنها تدورنا لشخصيات ومنطوقات تاريخية فعلية، بل أعتبر النصوص التى ترد فيها، من خلف أفئدة كثيرة، أصواتاً متعددة لأبى حيان الواحدى التوحيدى^(٤) ولرؤيته المتميزة لثقافة عصره وبعض مشكلات مجتمعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من جهة، ثم لرؤياه المتعلقة بالثقافة البشرية والوجود الإنسانى على مستوى ميتافيزيقى عال، من جهة أخرى.

وبملا أبو حيان هذا المسرح بالصراعات الاحتمالية بين التأويلات المختلفة والمتناقضة للوجود الإنسانى والأسئلة الكبرى المطروحة على الإنسان، منتقلاً من اليقين إلى الشك، ومن الإيمان إلى التساؤل عن مشروعية الإيمان أو جدواه، ومن النظام الكلى الذى تمثله الثقافة فى أصولها الأولى إلى التشظى المعرفى الذى اتسم به العصر، بفضل تعدد الفاعليات الثقافية والفكرية ومصادر المعرفة المتعارضة، من المعرفة اللغوية العربية إلى المعرفة الفلسفية اليونانية وإلى الاكتناء المعرفى/ الوجدانى الذى مثله التصوف، ثم إلى عشرات المكونات الثقافية الأخرى.

وبحلال ذلك كله، يفسح التوحيدى عن مأساته الشخصية الخاصة، وعن الصراعات والتزاهات الداخلية التى تشجعه فى تعامله مع الطبقة التى انتمى إليها أصلاً، وانتقاله إلى موقع المجلس لمن يملكون أجنة القوة والسلطة فى المجتمع، وإلى موقع السلطة المعرفية داخل الثقافة، ثم فى تعامله مع تناقضاته التى تتحول إلى سهام يسقط بعضها فوق بعض - كما عبر المتنبي فى بيته المشهور:

فصبرت إذا أصابتنى سهام

تكسرت النصال على النصال

غير أن النصال، فى حالة التوحيدى، لم تتكسر جميعها على النصال - فلقد كانت تناقضاته من الحقيقية، وكان هو

وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوته ونفاقه ورهائه أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم. وليس يقف على القاص إلا أحد ثلاثة:

إما رجل أبله، فهو لا يدرى ما يخرج من أم وماحه.

وإما رجل عاقل فهو يدرى لتعرضه لجهل الجاهل، وإما «رجل» له نسبة إلى الخاصة من وجه، وإلى العامة من وجه، فهو يتذبذب عليه من الإنكار الجالب للهجر، والاعتراف الجالب للوصول، فالقاص حينئذ ينظر إلى تفرغ الزمان لمداواة هذه الطوائف، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية، وينقطع عن الازدحام من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبساً منهم، وإما قابساً لهم؛ وعلى ذلك فما رأيت من انتصب للناس قد ملك إلا درهماً وإلا ديناراً أو ثوباً؛ ومناصبه شديدة لمثاليه وعداته. قال: إن الليل قد دنا من فجره، هات ملحّة الوداع. (تأكيد الكلمات وما بين «» إضافة مني).

نادرة جداً هي النصوص التي تضاهي هذا النص في تاريخ السردية العربية، من حيث دلالاته الفنية وقدرته على إضاءة المضغلات العربية التي نواجهها في كتابة تاريخ دقيق لهذا النمط الإبداعي المعقد. ولعل أعظم ما في النص أهمية التضاد الذي يؤسسه بوضوح لا يترك مجالاً للريبة بين الوقوف والجلوس، كما يتجلى منذ بدايته في التعبير «ولا يقف على القاص» وكما يتجلى في نهايته في عبارة «وما رأيت من انتصب للناس». والدال هنا أن فعل الوقوف والانتصاب يصفان أداء القاص وأداء المستمعين إليه، ومقابل ذلك ونقيضاً له تأتي الإشارة السلبية إلى ابتعاد القاص عن «مجالسة أهل الحكمة»، مما يشعر بجلاء تام أن الجلوس والجلاسة يختصان بسياق معين، ونمط من التكوين الفكري والنفسي معين، وأشخاص من نمط فكري معين، ودور معرفي معين، هي الفكر، والمفكر، والحكمة وطلبها، وبأن

عمل التوحيدى كان، بهذا المعنى، منبعاً لكلا التيارين الطامحين في تعامل الناثر العربي مع العالم: التعامل معه من خلال الحقيقى المحسوس والتاريخى الحادث، والتعامل معه من خلال المتخيل المتكرر المستحدث.

- ٥ -

يجب أن أعتزف بأن الأطروحة التي أبلورها هنا ظلت، لفترة لا بأس بها، تحمل في ذهني سمات التنظير التكهني الغالص الذي لا يستند إلى مادة محسوسة إلا بقدر ضئيل. غير أن إعادة قراءة متمعنة لأبي حيّان التوحيدى فاجأتني مفاجأة مسمدة، بل الحق أنها مذهشة. ففي الليلة السادسة عشرة من لياليه، أو مجالسه، بجود التوحيدى تجويداً في القول يدفع بالوزير إلى أن يقول له:

«هذا فن حسن، وأظنك لو تصدبت للقصص والكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين، والخاصمين والمفاظين». (الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٢٥).

وإن كل كلمة في تعليق الوزير هذا لتكاد تنضح بمدلول خفية تحتاج إلى تمنع واستقصاء. من الجلى أن الوزير استجاد ما قاله التوحيدى، وأنه لذلك يرى أنه لو استغل موهبته في سرد القصص لفاز بحظ وافر. لكن ما هو محير هو أولاً الفعل «تصدت» ثم عبارة «الكلام على الجميع»، والجميع هم الجمع كما يفسرها المحققان. لكن لماذا يستخدم الوزير «الكلام على الجميع» بدلاً من «الكلام إلى الجميع» أو «للجميع»؟ هل كان القاص يقف على منصة عالية يروى من عليها؟ ثم ما الذي تعنيه بالضبط الأوصاف التالية التي يطلقها الوزير على المتلقين «السامعين العاملين، والخاصمين والمفاظين»؟

لكن ما هو أعظم دلالة بكثير هو جواب التوحيدى على اقتراح الوزير، ولأن هذا الجواب يمثل السند الأقوى للأطروحة التي أقدمها، فإننى أود أن أقتبسه كاملاً. هو ذا:

«فكان من الجواب: أن التصدى للعامة مخلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقبسة»

لحكايته، أم تراه كأن يمثل الأدوار التي ترسمها الحكاية التي يسردها، في فعل أداء مسرحي معقد من نمط المسرحية ذات الممثل الواحد؟

قد يكون ما أقترحه غريبا بحق، لكن غرابته لا تنفي بالضرورة إمكان أن يكون صادقا متجذرا في الحقيقة التاريخية الراسخة. ولقد تكون الحقيقة أهرب الغرائب. والله أعلم، أعلنها جالسا وواقفا^(٥).

٥ -

من أجل استكمال التصور الذي أسمى إلى بلورته، ينبغي أن أضيف أن الجلسة بأنماطها المتباينة تجسد نتاجا عضويا حيا و متميزا للبنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والمعرفية في الحياة العربية في مراحل تطورها التاريخي المختلف، لكن بشكل خاص في مرحلة التكوين والنضج. وهي تنبع من الدور الذي لعبه المجلس في التفاعل الاجتماعي ومن أساليب تكوين المعرفة وانتقالها وتدوينها وحفظها وتوارثها واستجالاتها كما كانت متاحة للمجتمع العربي. ولقد تفرعت الجلسة وتعددت أنماطها وخلقت مناقضاتها بعلميات تاريخية قابلة للاكتناء والتحديد. وفي سياق تطورها، أنتجت المقامة والأدب المعجالي وفنون السرد القصصي التي جسدت التشكيل الشعبي كما جسدت الواقع التاريخي. ولقد كان لهذه الألفانين من السرد والقص والحوار والمناظرة دور جذري تماما في تكوين الثقافة العربية وتطورها. ولم تفقد هذه الألفانين دورها ووظيفتها إلا في مرحلة قريبة العهد حدث فيها الشراخ وانقطاع نسبي وفجوة وتهجين أنماط وأشكال وبنى معرفية وتشكيلات اجتماعية. وبهذا المعنى، فإن الجلسة والمقامة والأدب المعجالي وغيرها هي أنواع أدبية عضوية في الثقافة العربية؛ ولا يبقى ثمة من معنى دقيق للسؤال عن ظهور الرواية والقصة في الثقافة العربية إلا من منظور الدراسة التحليلية لنشوء الأنواع الأدبية، وللماضيات التي تسهم في تكوينها. أما أن تلتصق بهذا السؤال مدلولات تقويمية (قيمية)، فإنه لما يدخل في باب المغامرات الذي درسه التوحيدى دراسة بديعة ورفض مقوماته ومنطلقاته، مجسدا لزعة إنسانية بارزة، ومظهرا أن العالم نسبي، وأن الفرق

الوقوف والانتصاب يختصان بفن القص وسرد القصص والكلام على الجميع. ثم إن من الجلى أيضا أن ثنائية الجلوس/ الوقوف تجسد أبعادا طبقية كما تجسد أبعادا معرفية. فالجلوس مرتبط بطلب الحكمة في سياق متصل بالخاصة، والوقوف مرتبط بالعام والجهل والحمق؛ والجلوس يرافقه العطاء الجرم الوافر، أما الوقوف فإن صاحبه لا ينال إلا دينارا أو درهما أو ثوبا. غير أن التعارض بين الجلوس والقاص أعمق من ذلك بكثير؛ إذ يتعلق بالنهج الذى ينهجه كل منهما في أداء دوره، وبالإخلاص الذى يخلصه لعمله، وبعمليات نفسية وعقلية معقدة. ثم هناك هذا المصير الغريب للقاص الذى يمثل في «المناسبة الشديدة لمآثله وعذاته» والذى يصعب فهم أسبابه، لكنه قد يكون حصيلة منافسة حادة على اجتذاب المستمعين واستمالتهم؛ ويبدو أن المجلس لم يكن معرضا لمثل هذا المصير. غير أن التعارض بين المجلس والقاص أعمق من ذلك كله بكثير؛ إذ يتعلق بالنهج الذى ينهجه كل منهما في أداء دوره، وبمدى الإخلاص الذى يوفره لعمله، وبعمليات نفسية وعقلية معقدة. فالتوحيدى يرى أن القاص يخرج أشياء من «أم دماغه»، أما المجلس فإنه «يقبض ويقبض»؛ فالأول مبتكر مختلق والثانى ناقل محاور أخذ معط. والتوحيدى يرى أن جمهور القاص يفرض عليه ما يجبره على الانسلاخ عن أصالة دوره، أو كما يعبر هو بلغة دالة ومبهمة، فى آن، تشعر بأن القاص ربما كان أصلا مجلسيا تحول إلى ممارسة أدنى مرتبة:

«وحينئذ يتسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية، وينقطع عن الإلهاد من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبسا منهم، أو قابسا لهم» (تأكيد الكلمات منى).

أفغريب، بعد كل هذا، أن أقترح أن الجلسة فن قائم بذاته، وأن نقيضها هو المقامة - القصة، وأن أقترح نفسيرا جديدا لدلالة مصطلح «المقامة» المهر، يربطه ببساطة بفن الأداء الجماهيري الشعبي الذى يقف فيه القاص كما يقف المستمعون للمشاركة فى طقس جمعى؟ والسؤال الذى ينبثق فور اكتمال سؤالي السابق هو، هل كان القاص الذى يودى دوره واقفا بين جمهور واقف يقوم بمجرد السرد المتصل

الوعى الذى ينبثق فى مواضع لا تخصى من عمل التوحيدى
ليشعر فى تقديرى بالطبيعة التخيلية لمؤناساته كلها، وينفى
عنها صفة الحادثة التاريخية الفعلية، وإنه ليهز فى الوقت
نفسه فاعلية الخيال فى تشكيل النص ومنحه بنيتة المهددة.
ولقد كان التوحيدى فى ذلك كله رائدا اتبعه وحذا حذوه
ناثرون مبدعون متعددون.

- ٨ -

لئن كان كتاب (المظلة) نصا مجلسيا فى تكوينه، فإنه
فى الوقت نفسه نمط مغاير لنثر التوحيدى على صعيد آخر.
فبينما يتأصل نثر التوحيدى فى الخيال المقلن، كما أشرت
سابقا، فإن (المظلة) يفتش أمادا بكرا مانحا من فاعلية
الخيال الجموح. ومن هنا يمكن القول إن المجلسية ولدت فيها
أنواعا أدبية متباينة ومتعارضة، كما ولدت أيضا نقيضها
التصويرى المتمثل فى فن المقامة^(٦). أى أن بوسعنا أن
نحدث عمليا عن ثلاثة أنواع أدبية متواشجة من جهة
ومتعارضة من جهة أخرى؛ هى المجلسية والمقامة ونص الأدب
المجائى الذى يحسن أن نسميه «المجائبية» ونجمعه على
«المجائبيات». ويصلح هذا التصنيف فى تقديرى منطلقا
لتطوير نظرية للأجناس والأنواع الأدبية فى الإبداع النثرى
العربى القديم؛ ولا بأس أن يحدث هذا فى الوقت الذى تنهار
فيه نظريات الأنواع الأدبية فى النقد المعاصر والكتابة
المعاصرة؛ وقد نكتشف بعد قدر من التحليل أن هذا الانهيار
نفسه وانحلال الحدود بين الأنواع قد حدث تاريخيا فى
الكتابة العربية أيضا، فى مرحلة تاريخية مبكرة. وستجدى
الدراسة المقارنة فى هذه الحالة فى تعميق فهمنا لهذه المناحي
من تطور الإبداع، لا فى العربية وحسب، بل على مستوى
العالم، قديمه وحديثه. وذلك، إن تحقق، يسوغ بذل الجهد
ونذر الطاقات للقيام بمثل هذه المهمات الصعبة الكاداء.

- ٩ -

مقدمات متأخرات

لن يمارى أحد فى أن النقد العربى القديم يشكل كنزا
من كنوز الإبداعية الإنسانية، والفكر التأملى التحليلى،

والاختلاف يكمنان فى جوهر العالم، وأن لكل نصيبه
وخصائصه ومشروعيته وقيمته وفضله. وإن هذا الجانب من
فكر التوحيدى لبين أبداع ما يخص به هذا الناصر المفكر
المفلسف من مزاي. ولكم كنت أتمنى أن يتاح لى أن أخص
هذا الجانب من عمله بالدراسة المتخصصة، غير أن المرة لا
يدرك كل ما يتمناه، من جهة، ولا بد أن يكون أحد الزملاء
الباحثين قد أخذ على عاتقه تنفيذ مثل هذه المهمة، من جهة
أخرى.

- ٧ -

بين السمات الأساسية لتقنية «المجلسية» كما طورها
التوحيدى سمتان تستحقان التوكيد بفضل الدور البارز الذى
لعبته فى تشكيل بنية النص المجائى، كما يتجلى فى كتاب
(المظلة) خاصة. هاتان هما انخراط المجلس المثلثى انخراطا
فعالا فى فعل السرد وتكوين المادة اللبائية وتفرع الحدث
وتخديد مسارب النمو فى المجلسية، بدلا من أن يبقى متلقيا
محايذا ينصت ولا ينطق؛ والثانية تشكّل البنية السردية من
مفتتح وحدث ذوى وفروعات وختام يمنح مصطلحا خاصا
هو «ملحة الوداع». ومن الدال أن ملحة الوداع تسمى أحيانا
«ملحة المجلس»، وأن ألفاظ المجلس والمجالسة والجلوس تتكرر
بوعى تام لما تمثله فى تكوين «الليلة». ولعل ابتكار فكرة
المجلس - الليلة أن يكون أحد أخطر التقنيات السردية التى
يمكن أن ننسبها إلى التوحيدى، حتى إشعار آخر على الأقل.
وقد ناقشت دلالاتها وعلاقتها بلىالى مبتكر شهرزاد فى فقرة
أخرى. وبذلك كله نكتسب المجلسية عند التوحيدى درجة
من الحيوية والرشاقة عالية، ويزيد من حيويتها الوعى المتخلل
لنص كله للعلاقة المعقدة بين السرد الأول المزعوم والصياغة
التنقيحية النهائية له؛ إذ يولد هذا الوعى قدرا من التوتر بين
متعارضات قطبية ينضاف إلى مجمل عوامل التوتر التى
يحتشد بها النص على مستويات أخرى. وقد يكون مثيرا بحق
أن يقوم باحث بدراسة هذا الجانب من عمل التوحيدى
دراسة متخصصة، أقصد تصوره العلاقة بين المناهضة
والارتجال والمناظرة والسرد الحر، وبين الكتابة والصياغة التالية
لذلك كله فى زمن آخر يسمح - ويقتضى فى آن - بتعامل
مختلف مع التجربة واللغة والتقنية والشكل. وإن مثل هذا

هل الإنسانية كلها مصابة بعمالة الحبسة، إذن، التي يشوه فيها محور الترافيف وينمو محور الاستبدال الاستعاري نموا شيطانيا مازدها؟ ذلك سؤال لن أجيب عنه، بل أتركه لكم لتأمل. غير أن السؤال الأكثر طرافة، الذي ينبع من السؤال السابق هو التالي: هل طرأت على الإنسانية الآن من العوامل المصححة للعاهات ما يجعلها تصبح أكثر اهتماما بالشعر وأقل اهتماما بالشعر مما كانت عليه سابقا؟ وهل الدائقة العربية الآن، بل العقل والنفس كلاهما، أقل تشوها وأكثر عافية فيغدوان أشد اهتماما بالشعر، من الرواية إلى الشعر الفني القديم؟ وهل من علامات الصحة العقلية والنفسية أننا اليوم نلتقي لنحتفي بالذكرى الألفية لثائر عربي عظيم هو أبو حيان التوحيدي، فيما عبرت عشرات الذكريات الألفية لشعراء كبار أكثر شهرة من التوحيدي دون أن تلفت النظر، دع عنك أن تدعو إلى احتفاء واحتفال؟ وذلك سؤال لن أتركه لكم للإجابة عنه، بل سأهاجم بإجابة بالإثبات. إننا بحق لأكثر سلامة روحيا ونفسيا وعقليا ونحن نلتفت إلى عمالقة مبدعينا الثائرين لنحتفي بهم، ونعيد قراءة نتاجهم، بل نقرأهم للمرة الأولى في كثير من الحالات لأنهم لم يقرأوا مرة واحدة من قبل. وبفعل القراءة هنا أهني - كما لا شك أنكم تدركون - لا القراءة الفيزيائية البصرية، بل القراءة التبصيرية النقدية التحليلية والتأويلية. أما يقينى بأن ذا أكثر سلامة عقليا وروحيا ونفسيا، فإن بين ما يولده حدسا بأننا إذ نولى نظرا اهتماما جديدا سنكتشف كنوزا جمالية، وفنية، وأدبية تعيد إلينا الكثير من توازننا النفسى والروحى، وتغسل عن أرواحنا صدا القرون الذى علاها من ممارسة العمل على الشعر فى زمن أننا بأن الشعر فقد فيه جل طاقاته الإبداعية، فتحجر وغدا نقليدا فارغا، وكون فى ثقافتنا عصورها المظلمة وقرورها السوداء. وستنحصر أيضا من عاقبة العمل على الشعر التى دفعت الكثيرين بيننا إلى إعلان أن الأدب العربى فقير، وأن الإبداعية العربية شغلت نفسها بالمدح والهجاء والنسيب والفخر وتركت الإنسان والعالم الواسع الرحب وغيايب المآزراء، لم ترحل إليها ولم تكتنه سحر أسرارها.

والجهود التركيبية، والتنظير الشمولى لا نظير له، فى مرحلته التاريخية، فى أى مكان فى العالم. ولن يمارى أحد أيضا فى أن هذه الفروة الهائلة والتفجر الإبداعى امتاحا من معنيين هما الشعر العربى والقرآن الكريم. وما أظن أحدا سيمارى كذلك فى أن سمة مؤسفة تميز هذا الفيض النقدى الدفاق، هى أنه لم يستق إلا النادر القليل من منابع فن عظيم آخر من فنون الكتابة هو الشعر. وإن فى الأمر لمفارقة فاحشة: ذلك أن كبار النقاد العرب طوروا مقولاتهم النقدية انطلاقا من نماذج شعرية ونثرية فى آن، ولم يقيموا حدودا فاصلة بين الشعر والنثر على هذا الصعيد المحدد: أقصد صعيد صياغة شعرية نابعة من، ومفسرة لـ، الإبداعية العربية، وشعرية معمة تصدق على الإبداع الإنسانى كله. لتأمل، مثلا، مقولات الجرجاني الشربة بكل لون من ألوان الخلق، ولتأمل حازما القرطاجنى، والسجلعاسى، وابن رشيق، والقاضى عبد الجبار. ومن جهة أخرى، لقى النص القرآنى الكريم من العناية والتركيز ونذر الطاقات لتحليله ما لم يلقه نص واحد آخر فى تاريخ النصوص فى أى مكان فى العالم. ومن هذه المفارقة يفرض السؤال التالى نفسه: هل لتجاهل الشعر وخصائصه علاقة بـ «الأسطورة» التى قالت إن الشعر هو ديوان العرب؟ أم أن لذلك علاقة بكون النص القرآنى الكريم أقرب فى خصائصه إلى الشعر وأنه نفى عن نفسه، تخديدا، كونه شعرا لكنه لم يتخذ موقفا تمايزيا بإزاء الشعر، فأنجج اهتماما أكبر بما ينبغى أن يتمايز عنه عما هو صامت بإزائه؟ وينبع أيضا سؤال آخر: هل لتجاهل الشعر سمة خاصة بالإبداعية النقدية العربية، أم هو ظاهرة عالمية؟ ولأننى لا أملك من الوقت الآن ما يسمح بتأمل هذا السؤال ومحاولة الإجابة عنه، سأكتفى بالإشارة إلى رأى طريف لرومان ياكوبسن يرد فى دراسته الممتعة للحبسة aphasia وللأستعاره والمجاز المرسل فى الكتابة والفكر. فى هذا البحث، يشير ياكوبسن إلى أمرين: أن ضعف الاهتمام بالمجاز المرسل الذى يقوم على علاقات غير المشابهة وطفهات الاهتمام بالأستعاره ينظر عامة من عاهات الحبسة هى التى تقضى على محور الترافيف المجازى، وأن ذلك كله ينظر فى النقد العالمى طفهات الاهتمام بالشعر وضهور الاهتمام بالنثر.

المقلد بل تعامل الخلاقي المبتكر. لقد كانت مؤانسته ومقاسمته، وليلاليه المشرقات، منابع لا ريب فيها لسرديات أبدعها الخيال المثقفن في قرون تاليات. ولقد كان ثراء لفته، ولطافة ظلالها، ودقة رصدتها، وعذوبة تكوينها الإنقاضي السلسال، بين المكونات الإبداعية الأساسية لأنهاج السرد العربي على مدى قرون تاليات. ومن ينكر أن فكرة الليالي، والدوائر المتعاقبة، والخيال الجموح، تتجلى في إهابها المبتكر الأول في أعمال هذا الفنان المثالي؟

احتفاء بهذا المبدع الفذ، وببحثنا المتجدد عن تراتب آخر لتأريخنا، وعن منظورات جديدة لمصانفته، أحاول في هذا البحث أن أكتنه واحداً من تلك الأبعاد الجميلة التي ذهب النثر بأدع ما فيها، وكانت في الشعر مقيدة ضمن أطر وحدود شائعة، رغم كل ما بذله أبو تمام لإطلاقها من عقلائتها ولتكسير حدودها ومقيداتها. لقد أراد الأمدى للشعر ألا ينتج من مجازات إلا ما أنتجه العرب القدماء فعلاً، وأراد غيره للخيال أن يتحرك في حدود المنطقي والمألوف والمعقول، وأراد بعضهم أن ينكروا على الشاعر حتى حق أن يقول إن فؤاده كره تنزى لأن تلك مبالغة في التصور لا يقرأها المنطق والمعقول والمحملى. وأراد آخرون نقبض ذلك، فسمحوا للخيال بالتجوال في آفاق أكثر رحابة، وأقل خضوعاً لمقيدات العقلانية والمنطقية والتجريبية. غير أن هذه الحركة دارت في فضاء الشعر، وبعيدا عنها، في فضاء آخر لم يوله النقاد اهتمامهم، كان عالم آخر يفتتح على احتمالات أشد إثارة وثراء ورحابة واتساعاً، فضاء لا حدود له، بالمعنى الحرفي للكلمة، فضاء يجوب فيه الخيال الخلاقي الفهاج والمطاوي ويتكر غياها لم يتبكر ومطاوي لم يطعنهم من قبل جن ولا بشر. ولقد كان هذا الفضاء - وذلك ممكن الدلالة والإثارة - فضاء النثر. وهو فضاء أسهم التوحيدى في اكتشافه، بل تشكيله. واحتفاء بهذا الفضاء أخصص هذا البحث لدراسة بعض من مكوناته، وأقصاها في نمط من النتاج الإبداعي لم نوله ما يستحقه من الاهتمام - لأسباب بعضها ذكر من قبل وبعضها قد يتلو. وسأتناول في رسبي معالم هذا الفضاء ثلاثة نصوص: الأول رشم أبدعه التوحيدى، والثاني مخلوق مكتمل اسمه (كتاب العظيمة)

بلى، سنكون أكثر سلامة نفسياً وروحياً وفكرياً إذا أعدنا ترتيب خاناتنا، وسمحنا لمنظور اكتشافى جديد - لا أنكر أنه مصوغ عقائدياً (إيديولوجياً) على امعاضى من كل ما هو مصوغ عقائدياً - أن يجلو لنا حقيقة دفينية هي وهمية اليقين بأن الشعر ديوان العرب، وحقيقة أن ديوان العرب الحق هو نثرهم العظيم. لقد أنتج العرب - بل لأقل «خلقوا» - تراثاً نشرها باهراً في كل مجال من مجالات المعرفة والإبداع الإنسانى من القانون إلى الطب، ومن السحر والتنجيم إلى اللذة الجنسية وأسرار المتعة الحسية، ومن التصوف إلى العلوم الفيزيائية والكيميائية، ومن نقد الشعر إلى نقد الدين. ولقد خلق العرب هذا الجسد الهائل، من النثر، والعالم لا يزال يعيش طفولة العاطفة وعصور الملاحم الشعرية وغنائية الشعر الساذج - إذا كنا على استعداد لقبول الأطروحة التي تقول إن الشعر سابق على النثر وإنه يمثل مراحل البداية والفردية والعاطفية والغنائية في تطور البشرية - وما أنا على استعداد لقبولها. ولقد حدث ذلك كله وتمثل في ذروة من ذراه في نتاج المبدعين من العظام، من الجاحظ إلى موضع نكرهمنا اليوم، التوحيدى، حين كانت أوروبا تمش على أغاني البرابرة وأنشيد البحارة الشماليين، وإذا كان ثمة من بجسد هذا الفيض المتنوع فائق الثراء للإبداعية النثرية العربية في عصر زاه من عصورها، فإنه أبو حيان التوحيدى. فلقد بلغ نثره أقصى آفاق اللطافة والتفنن الأدبي، غاص إلى أحماق اللغة المنطقية، وأثرى فهمنا لغوامض الفكر الفلسفى، وكشف مخبوءات جميلة في أغوار النفس البشرية، وأنتج مقولات نقدية ترد بعضها الآن خللاً ومخطئاً منسوبة إلى كتاب معاصرين من عوالم أخرى، قد يكون أجملها مقولة أن النقد «كلام على كلام»، التي بهرنتى شخصياً حين اكتشافتها لدى التوحيدى لأننى كنت قد اقتبسها حرفياً عن رولان بارت. كذلك ترك لنا التوحيدى كنوزاً من فن القصر والسرد الاختلافي كانت المهاد لانطلاقات مذهنة إلى عوالم فنية بكر، ومطوياً وتمقيدا في الوقت ذاته لمعطيات وصلت إليها الإبداعية العربية في القرون التي سبقت، وكان هو ورثها مبدعاً لها يعرف كيف يتعامل مع موروثه لا تعامل الناقل

لهم كل شيء - لمن فصيلة النثر. ثم إن تقدير النثر والتحيز ضد الشعر ليمثل في الحقيقة المهمة التي كنت قد ذكرتها سابقا؛ وهي أن القرآن الكريم نفى عن نفسه، ثم نفى عنه علماء العربية والمؤمنون، أن يكون شعرا، لكنه لم ينف عن نفسه أن يكون نثرا، أو ليس ذلك كله مما يستحق التأمل؟ أم ترى كل ما أقوله من نسج ما كان عبد الله بن سلام يرويه، جموحا لخيال مغامرات باحث عن متعة الابتكار في فضاء لا تحده من حدود، ولا يخضع لمقيدات المنطق والتجريب والمقالات ومقاييسها؟ ذلكم آخر الأسفلة، وهو سؤال سأترك لكم متعة - أم تراه عبث - محاولة الإجابة عنه.

القسم الثاني

كتاب العظمة (٧)

وصف خلق الأكوان والجنة والنار

والعالم اخوارلى المنسوب للإمام الغزالي

كتاب العظمة على القمام والكمال

فاتحة المقاسات

«بسم الله الرحمن الرحيم»

رب يسر وأهن يا رحمن يا رحيم.

الحمد لله الصمد الكريم، الذي خلق مادونه من السموات والأرض وما تحت الثرى، وهو بكل شيء عليم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه ورسوله الكريم. أما بعد، فهذا كتاب فيه عظمة الله وصفة مخلوقاته في السموات والأرض، وما تحت الثرى من الملائكة والخلائق، وصفة الجنة والنار. وما ذكره في كتابه العظمة، مما نزل الله تعالى على آدم عليه السلام، مع جبرائيل الروح الأمين عليه السلام، في بطاقة من الحرير الأبيض فيها العلم الذي ذكره الله عز وجل في كتابه المنزل على نبيه المرسل، قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا

لمبدع لا نعرفه، والثالث مخلوق لا يقل اكتمالا للساحر من سحرة الخيال العربي لا نكاد نعرفه هو الوهراني في «مناماته ومقاماته»، وفي طريقى إلى ذلك كله، سأتناول سحر ساحر آخر بدرجة من التركيز أقل لأنه أكثر مالوفية لأكثرنا، هو أبو العلاء الممرى في «رسالة الغفران».

١٠ -

الاحتضات/ ملحة الوداع

قلت إن النثر ديوان العرب، إذا أحسن الاكتشاف والصياغة والنقد. ولقد كنت أشرت إلى النظرية المرضية التي صاغها رومان ياكوبسن والتي تركت أثرا كبيرا على دراسة الأدب. وما أود أن أختتم به الآن هو أن أكتفه ما تتضمنه هاتان النقطتان من متطلبات ظريفة.

إذا صح أن الإنسانية كانت ولا تزال مصابة بحبسة من النمط الذي يدمر الاهتمام بالهجاز المرسل والكتابة ويعلى من شأن الاستعارة، ويضمحل الاهتمام بالنثر ويكتشف العناية بالشعر، أفليس من المنطقي والتخيلي الخلاق أيضا أن نقول إن إعادة قراءة التراث العربي تؤدي إلى القول بأن العرب لم يكونوا بين أولئك المصابين بعمالة الحبسة، لأن نتاجهم الأدبي تميز بأسرهم، أولا إعلاء شأن النثر، ثانيا إعلاء شأن الهجاز المرسل والكتابة؟

على عكس ما يرويه ياكوبسن، كان أول ما أنتجه العرب في الدراسة الأدبية كتباً في نقد النثر وفي الهجاز. لقد درس أبو عبيدة معمر بن المثنى مجاز القرآن وخصص له كتابا ضخما قبل عام ٢١١ للهجرة، وألف ابن وهب (نقد النثر)، ووضع الشريف الرضى أول كتب في العالم تتناول الهجاز في كتاب بأكمله وفي تراث لغوي بأكمله في (تلخيص البيان في مجاز القرآن)، ومجاز الحديث الشريف. وكان نتاج العرب النثري يفوق نتاجهم الشعرى بأطنان ويولى من العناية ما لا يولاه الشعر. لم نسمع مثلاً أن أحدا دفع لأبي تمام وزن ديوانه ذهباً، لكن صاحب (الأغانى) أخذ أو وعد بأخذ ثمن (الأغانى) وزنه ذهباً. ولم يول كتاب في العالم ما أولى العرب الكتاب الكريم من الحفاوة والدراسة والتوثيق - وإنه

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت
 العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما
 أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم
 غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما
 كنتم تكتمون، وأن الله عز وجل صور لآدم
 عليه السلام الجبال جبالاً، وأراه الأمم والقرون
 قرناً بعد قرن، وأمة بعد أمة، وما كان وما هو
 كائن إلى ما شاء الله تعالى، وأعلمه كل ما كان
 يريد أن يكون، وذكر الطوفان وما يفرق من
 الأرض، فخشى آدم عليه السلام على العلم
 الموزون أن يذهب، فحمل ألواحاً من الطين،
 وكتب عليها العلم، وطبخها بالنار، واستودعها
 في مغارة يقال لها المانعة، في جبل يقال له
 المنديل، في سرنديب بالهند. وسأل الله تعالى أن
 يحفظها بحفظه. فلكل المغارة منطبة لا تفتح إلا
 من السنة إلى السنة في يوم عاشوراء. فإذا كان
 ذلك اليوم تفتح المغارة بإذن الله عز وجل،
 ولا تزال مفتوحة من صلاة الصبح إلى غروب
 الشمس. فمن غربت عليه الشمس وهو في
 المغارة هلك، وانطبقت عليه، ولا يستطيع أن
 يخرج منها. وقد هلك فيها خلق كثير. فوردت
 الأخبار بذلك إلى دانيال عليه السلام، فصعد إلى ذلك
 المكان ومعه أناس من تلامذته. وكان هدتهم
 أربعين كتاباً، ومعهم ما يحتاجون من الكواغد
 والمداد والأقلام. وصاروا إلى المغارة يوم عاشوراء،
 فوجدوا الباب مفتوحاً، فدخلوا وتفرقوا في المغارة
 وكتبوا جميع ما أرادوا، وخرجوا قبل أن تغرب
 الشمس. وإن دانيال عليه السلام وضعه على صحف
 النحاس، فلما حضرته الوفاة تأسف عليها تأسفاً
 عظيماً كي لا تقع في يد غيره. فلطف الله
 تعالى وأخرجها ونشرها في الدنيا.

قال:

حدثنا أبو العلاء حمزة بن أحمد بن محمد قال:
 حدثنا فريخ بن حسن بن الصغار قال: حدثنا

إبراهيم بن محمد الخواص قال: حدثنا محمد
 ابن علي قال: حدثنا الوليد بن سعيد عن عبد
 الله بن عبد الكريم عن الحسن بن الحسن
 البصري قال:

دخلت على أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي
 الله عنه، فقال عثمان رضي الله عنه: «سبحان
 من خلق الخلق وسط عليهم الرزق، ونشر تلك
 الأمم في الأرض، في برها وبحرها وسهلها
 وجبلها، من وحشها وإنسها وجننها وهوامها
 وحيثانها، وكل يغدو ويدور في سعة هذه الدنيا.
 فسبحان الحنان المنان ذي الجلال والإكرام»
 فقال عبد الله بن سلام رضي الله عنه:

«يا أمير المؤمنين، فقع في يدك كتاب الدفاتن
 من كتب دانيال عليه السلام، ففيه مذكور مما خلق
 الله تعالى وعظمته ﴿ما﴾ لا يصفه الواصفون
 ولا تصفه العقول مما خلق الله تعالى ورزقه.
 فسبحان القادر على كل شيء. وأما قولك يا أمير
 المؤمنين عن هذه الدنيا وسعتها فما هي في ملك
 الله تعالى إلا كمثل كوكب صغير بين
 الكواكب في السماء. وجدت يا أمير المؤمنين
 في هذا الكتاب أن الله تعالى خلق الهوى طوله
 ألف ألف سنة. ثم خلق على جانب البحر
 عن يمينه ألف ألف مدينة وعن شماله مثل
 ذلك، وملأها خلقاً من خلق الله تعالى. وجعل
 لهم ليلاً ونهاراً وشمساً وقمرًا، وأرسل فيهم
 الرسل، وأنزل عليهم الكتب، وجعل لهم مناسك
 هم ناسكوها. وفيهم الصالحون والظالمون، ولهم
 جنة ونار، يمدب سيئهم ويرحم محسنهم،
 يحاسبون غير حسابنا، ولا يحشرون معنا. لكل
 مدينة عشرون ألف مرج، في كل مرج عشرون
 ألف روضة، في كل روضة عشرون ألف حديقة،
 في كل حديقة عشرون ألف شجرة، في كل
 شجرة عشرون ألف ثمرة، في كل ثمرة عشرون
 ألف لون من الورق، تحت كل لون من الورق

والشمر عشرون ألف نوع من الدواب مما خلق الله تعالى. فأكل تلك الدواب مما يسقط من ورق تلك الأشجار ومما يس تحتها. وتلك الدواب أصغر شيء فيها لا تسمعها دنيانا هذه، هي رزق تلك الأقوام الذين وصفتهم لك يا أمير المؤمنين. فقال عثمان: «لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحانه الله عما يشركون». ثم أطبق ذلك البحر في طوله وعرضه، وخلق فوقه أرضاً من حديد، وجعل بين البحر وبين الأرض مسيرة ثلاثة آلاف ألف ألف سنة، وخلق في تلك الأرض ثلاثة آلاف ألف ألف مدينة. وجعل في البحر المذكور حيتاناً أقصر حوت فيها طوله ثلاثة آلاف سنة، فيه حيتان تفضل عن الأرض إلى كل جهة من المشرق والمغرب ثلاثمائة سنة. ثم جعل فوق تلك الأرض دواب، وجعل قرى وحدائق ومراكز، جزء جزء جزء واحد منها مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها. وقد ألان لهم ذلك الحديد، فيفلحون فيه ويذرعون، ويغرسون الأشجار تخلصها الأنهار، وعلى تلك الأشجار طيور كالجمال النجاني، أرجلها مثل أرجل الطيور ووجوهها كوجوه الناس. لهم جنة ونار، وفيهم القضاة والصالحون والنبيون والحكماء، ولهم كتب ومناسك هم ناسكوها، ولهم ليل ونهار، وفيهم العلماء الأخيار. قسموا أيامهم أربعة أجزاء: جزء يصلحون فيه أعمالهم، وجزء يكون فيه على معادهم، وجزء يحاسبون فيه نفوسهم، وجزء يضطرون فيه إلى معاشهم. لا نحشر معهم ولا يحشرون معنا، ولا نعلم بهم ولا يعلمون بنا. فسبحان الله جل جلاله. ثم خلق الله تعالى فوق ذلك هوماً طوله مسيرة ألف ألف سنة وعرضه مثل ذلك. ثم خلق الله تعالى على ذلك الهوى أربعة آلاف ألف ألف مدينة من الذهب الأحمر، لكل

مدينة عشرة آلاف باب. ولهم أعداء يقاتلونهم ويحاربونهم، ويستون على كل باب من أبوابها عشرة آلاف نفس بالثوبة يحرسونها. وهم على ذلك الحال إلى يوم القيامة. لا إله إلا الله الخالق البارئ المصور. ثم أطبق فوق ذلك بأرض من الرصاص طولها أربعة آلاف ألف ألف سنة، وجعل فيها مدناً من الذهب الأصفر ما يعلم عددها إلا الله تعالى. وجعل أسرة لأهلها، كل سرير منها يسير بمصاحبه حيث شاء إذا أمره. وجعل لهم ليلاً ونهاراً وشمساً وقمرًا وشتاءً وصيفاً. وفيهم الأنبياء والمرسلون والقضاة والصالحون، وفيهم أنزل الله كتباً على رسل، وجعل لهم شرائع ومناسك هم ناسكوها، وافترض عليهم الصلاة والزكاة. لهم تهجد في الليل، حسان الوجوه، ووجوههم مثل وجوه بني آدم، أبدانهم أبدان طيور، وأرجلهم أرجل بقر، ورؤوسهم كرؤوس آدميين. وجعل فيهم صحارى وبرارى، خلق الله تعالى في تلك البرارى من أصناف الوحوش ما لا يحصى عدده إلا الله، أصغر وحش فيها لا تسعه دنيانا هذه. لكل مدينة من تلك المدن ثلاثة آلاف ألف ألف ألف مرج، في كل مرج مائة روضة «في كل روضة» مائة حديقة في كل حديقة مائة شجرة، على كل شجرة مائة ألف نوع من الثمر، على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سريراً يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تغطأت الأشجار حتى تبقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم الذين يريدون الصعود والمبيت. فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها. فقال عثمان رضي الله عنه: «ما

إبداع محض وابتكار خالص وتفنن في التفتيق والتضبيب والتركيب والتجاوز والمعن والصور لا يكاد ينفوقه نموذج آخر من نماذج ابتكارية الإنسان وطاقاته المذهلة على الرحيل الدائم في عوالم اللامحدود واللامرئي واللامألوف والمجائبي الخوارقي الإدهاشي. يمثل هذا النص، بحق للإبداعية العربية أن تنسب لنفسها الإسهام في ابتكار فن أدبي جديد هو فن المجائبي والخوارقي، فن اللاحدود واللامألوف، فن الخيال المتجاوز الطليق المنتهك وابتكار المتخيل الذي لا تحده حدود. ويجلو ذلك عبثية الادعاءات الصريحة أو المتضمنة التي يقوم عليها عمل باحثين غربيين ينسبون إلى الغرب حصرا ابتكار ما أسموه الآن «الفانتاستيك / fantastic / fantastique» وعبثية من يتعقبهم من الباحثين وهواة البحث من العرب الذين يفتنهم كل غريب متحلا كان أو أصيلا، ويقولون لكل غريب بما يزعمه لنفسه مجرد أنه زعمه لنفسه، كأنما هو أمر لا يأتيه الباطل من أمام أو وراء أو باطن أو ظاهر أو خلف أو جنبين أو فوق أو تحت. وإضافة، فإن بين ما يظهره هذا النص والثرث الخلاق الذي ينسب إليه هو عقم ادعاءات باحثين غربيين، من مثل إرنست ريتان الذي وصف الساميين ومنهم العرب بأنهم لا خيال لهم، عالقون بالحس المباشر المدرك دون جهد، منشككون في أسرار المادى الواضح لكل عين، وتبعه في ذلك كتاب من مثل أحمد أمين وأبي القاسم الشابي فزادوا على باطله باطلا، وكتب الشابي كتابا يؤسف المرء أنه لا يزال مقروءا في الثقافة العربية هو «الخيال الشعري عند العرب».

إن نصوصا من مثل «كتاب العظيمة» و«منامات الوهراني» والثرث الخوارقي الذي امتاحت منه أدبيات الإسراء والمعراج، و«رسالة الغفران» للمصري و«ألف ليلة وليلة» والحكايات العجيبة والنوادر الغريبة والسير البدعية من مثل سيرة الهلاليين وسيف بن ذي يزن لبين كنوز الكتابة العظيمة في العالم ولدرر بندر نظيرها في فضاء الإبداع التخيلي الجموح. ولقد آن أوان دراسة هذا الثراث بما يستحقه من جهد وعلم ووقت وتفتح في الفكر وتعال على الأحكام العقائدية الفجة التي أخضع لها ولا يزال يخضع لها في أوساط الثراث الرسمي في العالم العربي وخارجه.

مقدار علو تلك الأشجار ومنتهاه؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم. وهم يصومون يوما ويفطرون يوما، يتلذذون بصيامهم أكثر مما يتلذذون بإفطارهم. لهم في أصول تلك الأشجار مجالس يتعدى كل مجلس مسيرة أربعة آلاف ألف ألف سنة، المجلس الواحد مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها بالطول والعرض. فسيحان الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيم العزيز الجبار المتكبر».

فاتحة المؤانسات

- ١ -

ينتمي هذا النص إلى نمط من الكتابة الإبداعية يروى لي أن أسميته «الأدب المجائبي» أو «الأدب الخوارقي»؛ هنا يجمع الخيال الخلاق مخترقا حدود المعقول والمنطقي والتاريخي والواقعي، ومخضعا كل ما في الوجود الإنساني، من الطبيعي إلى الماورائي، لقوة واحدة فقط: هي قوة الخيال المبدع المبكر الذي يجوب الوجود بإحساس فاحش بالحرية المطلقة. يمجن العالم كما يشاء، ويصور ما يشاء، غير خاضع إلا لشهوته ولتطلباته الخاصة ولما يختار هو أن يرسمه من قوانين وحدود. إنه الخيال جامعا، طليقا منتهكا.

ولعل أبرز ما بلغت في مستهل النص الطليق الراهن هو استخدامه لعبة التوثيق التاريخية التي ارتبطت في تراثه بالمقدس وتأسيسه وتوثيقه وترسيخه، وهي آلية السلسلة الروائية أو المعننة: «حدثنا فلان عن فلان عن فلان عن فلان». فلقد ابتكرت هذه الطريقة الرصينة الصارمة من أجل توثيق الحديث الشريف أصلا، وحين انتقلت إلى التاريخي فإنما حدث ذلك من أجل إضفاء الموثوقية والأصالة والحقيقية على المسرود التاريخي. وها هو ذا نص الخيال الطليق ينقلها إلى مجال التخيلي المبدع ليمنحه موثوقية المقدس وحقيقته وصرامته. مع أن ما يمنح هذه الحقيقة والقداسة والموثوقية

وتأصيلا لهذا التصور المبدع لغن السرد والآماد التي يباح له أن يرثاها، ولزجه للمستحيل السحري بالتاريخي (أو الأسطوري) المعتبر تاريخيا على الأقل في وعي الثقافة المنتجة) يحسن أن أقتبس موضعا آخر من كتاب (العظمة) تتألق فيه هذه الموهبة التخيلية الفذة، في وصفه خلق الله العظيم يروي عبد الله بن سلام أن الله خلق سبعين دنيا وملاها خلقا، وخلق في كل دنيا نبيا؛ وكل ذلك مما يندرج في سياق الخلق المعجز المدهش المجاني المتخيل. لكن ابن سلام سرعان ما يمزج المتخيل بالتاريخي ببراعة فائقة وبساطة فائقة في الوقت نفسه، فيقول:

مقابلة ثانية

«وخلق في كل دنيا نبيا، أحدهم يقال له موسى، وأوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران بذلك فقال موسى بن عمران عليه السلام: «إلهي هل لهم فراعنة يقاتلونهم مثل ما يقاتلني فرعون؟» فقال الله تعالى: «باموسى، لو بلوتك بفرعون من أولئك الفراعنة الذين بلوت بهم أولئك الأنبياء لعيل صبرك».

فمؤانسة تالية

- ٢ -

بين ما يقتضيه اكتناه هذا التراث الإبداعي في المربية ضرورة إعادة تصور التاريخ الثقافي العربي من منظور داخلي؛ إلغاء مفهوم عصور الانحطاط الذي ابتكره حساسية فنية وفكر سياسي سحقه الغرب بمعطياته وقاده بخطئ إلى رفض تاريخه وإلى تصوره تصورا تصنعه عقد النقص بإزاء الغرب، ورفض صورة الحضارة العربية التي تقوم على معطيات التاريخ الرسمي للثقافة وعلى الكتابة البلاطية؛ كتابة السلطة والمستلطين، والمذاهب الفقهية السائدة الرسمية. لقد أخرجت هذه التيارات كل نتاج الخيال الخلاقي والخيال الشعبي خاصة من مدار الإبداعية العربية ونفته من فضائها، فانتبهنا إلى صورة لأدب تقليدي يموت بموت المصري. وإنه لم يفعل؛ فحمة تراث جميل غنى يسبق مجد العباسيين ويلازمه

ومن أجل ذلك، يليق بنا أولا أن نرى هذا المزج الخلاقي للسحري بالواقعي الذي يشكركه هذا النص من حيث هو تجسيد لنزوع إبداعي يرثاه مكان الحياة والطبيعة ويأخذ منها ما يروق له أن يأخذ، لكنه يولد فيها أيضا ما يروق له أن يولد. حين يسرد عبد الله بن سلام أعاجيب الخلق، كما يقول هذا النص، يغشى على الخليفة المؤمن عثمان بن عفان ويغشى على عبد الله الساحر نفسه ويغشى على بنات عثمان. وذلك سرد يمكن ببساطة أن يدخل في إطار التاريخي الموثق أو المعقول القابل للتوثيق. لكن حين يغشى عثمان وبأمر برش الماء على عبد الله فيغشى، يحدث أمر رائع؛ إذ يدخل السرد عنصر آخر، فإن بنات عثمان اللواتي يرش عليهن الماء لا يغشن بل يمثن في المجلس. وهكذا، فإن هذا النص الخوارقي يمارس فعل إبداع مفامر؛ إنه يسرد المغارق المتخيل بوصفه توثيقا تاريخيا عاديا. إنه يمزج التاريخي بالمتخيل، السحري بالواقعي، في لعبة صرنا اليوم نتعلمها من جابريل غارسيا ماركيز ونسب ابتكارها إليه في النصف الثاني من القرن العشرين. والمدهش في عمل مؤلف (العظمة) أنه يفعل ما يفعل دون أن يرف له رمش أو تطرف له عين؛ لا يخشى أن يقول له أحد: «لكن بنات عثمان لم يمثن بالطريقة التي رويت؛ إن تاريخهن معروف مألوف وأنت كذاب مدع مزيف». والحقيقة التاريخية البسيطة هي أن بنات عثمان لم يمثن في حادثة واحدة؛ ولو أن ذلك كان قد حدث وجاء مؤلف (العظمة) ليضفي عليه تأويلا جديدا لكان ما يفعله مما يدخل في المألوف من النتائج الإبداعي، مما أسماه الجرجاني «التعليل التخيلي»، وهو فن عظيم قائم بذاته (كما في تأويل الشاعر، مثلا، لوضع المصلوب الذي صلب عقوبة له، فجعل الشاعر فتحه للذراعية ومدته لهدية مبالغ في الكرم). لكن ما يحدث في (العظمة) مغاير لذلك وينتسب إلى مجال تخيلي آخر؛ إن أمر موت بنات عثمان مما في حادثة واحدة هو كله مختلق مبتكر لا أصل له في واقع أو تاريخ. الخيال هنا، إذن، لا يكتفى بتفسير التاريخ، أو الواقع، ففسيرا جديدا، بل يبتكر التاريخ والواقع ابتكارا من أصله وجذره، ثم يدرج هذا التاريخ الاستيهامي في سياق التاريخي الواقعي ويمزجه بالسحري المتخيل. وذلك في الجوهر من التجاوز والجموح وكسر حدود المألوف والمحدود والمنطقي والتاريخي والواقعي.

ويبقى مزدورها بعده ثم يزداد تألقا وثراء وإنسانية وابتكارية ويستمر إلى ما بعد بدايات ما أسميناه خطأ عصر النهضة ونسبنا بزوغ شمسوه إلى نابليون وأوروبا والأدب الفرنسى والإنجليزى ثم الأوروبى والغربى عامة. فى هذا التراث تمثل المقامة نقیضا مباشرا لأدب الخيال الجموح المتجاوز: هى قطب الواقعى اللغوى الاجتماعى السردى فى حدود المألوف والمقول، وهو نقیضا الجامع. وكلاهما لایموت ولا ینضب وإن كان علمنا به یموت وینضب.

إن ما أسموه «عصور الانحطاط» هو بالضبط عصور تحرير الأدب من لصوقيته بالسلطة ودورانه فى مدارها ثم مخوله الكلى تقريبا إلى أدب للناس والحياة اليومية. وبين العوامل العديدة المسؤولة عن ذلك انهيار السلطة المركزية، سلطة البلاط، فى بقاع العالم العربى وانتقال السلطة المركزية السياسية إلى حواضر أخرى، وبنها انهيار البنية المعرفية التى تجسد فيها نمط الرؤيا الكلية الموحدة والمؤولة للعالم ومحرقها العروبية الإسلامية المتفشحة التى تمازجت بالمقائديت الأخرى بإخصاب دقات. هكذا، جفت البلاطات التى كان النتاج الأدبى الرسمى يدور فى فلكها، والقسم التى كان یمتدح منها ویمحق تخذرها ودهمومتها، فى أن، وأصبح مدار الفاعلية الإبداعية الحياة اليومية ولغتها لغة الحياة اليومية، من جهة، وفن السرد الشعبى للناس العاديين، بدلا من تسلية الأمراء، من جهة أخرى. وليس تنامى مفهوم البطل الشعبى إلا تجسيدا عميقا لهذه التحولات الجوهرية فى الحياة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا.

وما يتضمنه هذا الكلام هو أن عملية «شعبنة» الأدب ولغته وتحدیثه عميقة الجذور فى التاريخ الإبداعى العربى. فلقد كان ما حدث استمرارا لتيار قوى عريق تضرب جذوره فى الجاهلية والإسلام الأول وتستمر بقوة فى عصر المغازى والفتوحات وتآوج فى الحياة العباسية. ولقد سجل لنا ابن المعتز حتى مرحلته المبكرة تلك، كما حفظ لنا أبو الفرج الأصفهانی فى زمن تال، ملامح من هذا النتاج الإبداعى الذى اشتد عوده خارج مسارح السلطة والبلاطات وفى مواقع الحياة اليومية: من شعر الفقر، إلى شعر الاحتجاج الطبقي إلى شعر المجون والجنس والتجاوز الأخلاقى. والقول، فى هذا

السياق، إن شعبنة اللغة الشعرية وتثير رومانسى غربى أو حصيلة للمعرفة بـ «تى إس إليوت»، وإن لغة الشعرية العربية قبل ذلك كانت بلاغية خطابية.. إلخ، ليس إلا من باب الجهل المدقع الذى يسم الكثير من الكتابات النقدية العربية فى مرحلة طفیان الثقافة والحضارة الأوروبية، خصوصا فى نتاج الدارسين أو الأدباء المستغربين من العرب الذين انتقلوا إلى دراسة الأدب العربى الحديث لسبب أو آخر، دون أن تكون لديهم معرفة عميقة مؤسسة تأسيسا جيدا فى التراث العربى وتاريخ تطور الإبداعية العربية.

٣ -

أولى الغواهر الفاتنة فى (كتاب العظمة) هى النهج المبكر الذى يفتن فى رسمه ليرسخ نفسه فى التاريخى والواقعى. وهو بفعل ذلك بادعاء الطيبة الكتابية لمادته وتجنب الوسم بالسردية المشافهة. ولعل هذا أن يكون أول مثل تاريخى فى العربية على رفع شأن الكتابة إلى هذا المستوى الخطير. فالكتابية هنا تتماهى مع الوثوقية والمصدق والتاريخية وتتناقض مباشرة مع المختلف والرتاب فيه والمشكوك فى أمره. المعرفة الكتابية هنا نقیض للمعرفة الشفاهية. والمؤلف ينسب الكتابية إلى مادته بسبل مختلفة: بدءا، تنقل المعرفة ببوح مباشر إلى إلهى غير محدد - خلق الله آدم وعلمه الأسماء كلها وما كان وما هو كائن وما سيكون - لكن سرعان ما ینعطف النص ليحيل هذه المعرفة إلى معرفة مكتوبة: أول فعل للكتابة يحارسه آدم الذى يؤدى فعله إلى حفظ المعرفة من الزوال وحمايتها ضد الفناء. أما فعل الكتابة الثانى، فهو ما يقوم به دانيال وتلاميذه فى المغارة التى تسمى المانة. وهو فعل كتابة هائل الأبعاد بكل ما للكلمة من معنى إذ ینخرط فيه أربعون كاتباً یملكون عدة الكتابة الكاملة انكافية، ویملكون من المعرفة والذكاء والحيلة ما يضمن أنهم يخرجون بما كتبوه من المغارة قبل اللحظة الفاصمة التى تنفلق فيها المغارة فتهلك الجبهة الباحثين عن المعرفة المقدسة، ثم إن دانيال يضمن البقاء بفعل أكثر دهمومة بما كان آدم قد فعل، مجسدا التطور التاريخى للحضارة الإنسانية وللمعرفة نفسها، والانتقال من الكتابة على ألواح الصلین إلى الكتابة على

«وجوه تلك الحور أضوأ من الشمس والقمر، لها عيون لو كشفت عيونها وغمزت لبنى آدم عليه السلام فى دار الدنيا لمات كلهم شوقاً إليها. وعلى جبينها إكليل كأنها شمس مضيئة، فى كل زند من زندها ألف سوار من الذهب الأحمر، مكلل بالدر والجوهر. يسان مخ ساقها من وراء حللها من رقة جلدها، وفى كل رجل من رجلها ألف خلخال من الذهب الأحمر. لو سمع لذب صوتها أهل هذه الدنيا لماثوا شوقاً إليها».

- ٥ -

فى كثير مما يفعله، تبدو آليات السرد، والتحكم التلاعى للراوى، تأسيسية تاريخياً. وتكشف لنا حقيقة دالة: هى أن تجذير التحليل الخوارفى فى التاريخى - وهو فعل على درجة كبيرة من الوعى يوم بأنه يقوم على غياب الوعى - آلية عريقة فى السرد الإنسانى وليست ابتكاراً حديثاً أو ما بعد حديثاً، وأن الحديثية وما بعدها تشتق هذا الفعل من مصادر تاريخية سابقة، كاشفة بذلك عن بعض مقوماتها الإبداعية والمقائدية. وتمثل هذه الآلية التقيض المباشر لآلية أخرى تعرفها الكتابة الروائية معرفة جيدة، هى نفى الواقعية عن المادة السردية ونسبتها إلى المتخيل والمبتكر كلبية. هو ذا نموذجان متباينان

١ - ١: حلیم بركات فى روايته (إنانة والنهر)
- دراسات الآداب، بيروت، ١٩٩٥ -
يقول: «هذه الرواية تستوحى ولا تنطبق،
فاخيلة هى التى أعادت صياغة الواقع».

١ - ٢: جبرا إبراهيم جبرا فى روايته (السفينة) -
دار النهار، بيروت، ١٩٦٨ - يقول: «إن
شخصيات روايته من ابتكار الخيال وأى
شبه بينها وبين شخصيات حقيقية من
قبل الصدفة المجرودة».

١ - ٢: أدونيس فى (الكتاب: أسس، المكان،
الآن) - دار الساقي، لندن، ١٩٩٥ -

الجلد ثم إلى الكتابة على صحن النحاس. أما الفعل السحرى الأخير من الكتابة، فإنه تأليف كل هذه الأفعال فى كتاب ومنع الكتاب عنواناً محدداً هو: (كتاب الدفاتن). وتفتننا هنا مسألة: هل ألف هذا الكتاب من صحن النحاس أم من مادة أخرى؟ وكيف يجمع كتاب من صحن النحاس يمكن للراوى أن يزعم أنه يملك نسخة منه ويدعو الخليفة إلى أن «يقعه فى يده». وهذه المسألة لا تتطلب جواباً، فهى وجه من وجوه امتزاج التاريخى والممكن بالسحرى المطلق المستحيل. وهو مما لا ينبغى أن يسأل المؤلف عن مقبوليته وإمكان حل التناقض المتمثل فيه، لأن مثل هذا النمط من الخيال المتجاوز يفرض أن يسلم نفسه لمقاييس المعقولة والتناسق والإمكان التى يخضع لها عباد الله الآخرون من البشر، كتاباً وغير كتاب. ونحن ندن له بما وصفه الجرجاني من ضرورة قبول المقدمات المنطقية التى يدعيها لنفسه والتسليم بنتائجها وما عبر عنه كولريج بعد ذلك بقرون بمصطلح «تعليق اللاتصديق» suspension of disbelief.

- ٤ -

هكذا يستكر النص نهجاً بديها فى التعامل مع المخلوق، الخيالى، اللامعقول، الجامع، المتجاوز لحدود التاريخى والمعقول بترسيخه وتجذيره فى التاريخى والمعقول، وهو بذلك يمنحه مصداقاً مواهما، لا مصداقاً منطقياً حقيقياً، ومشروعية مخالفة، لا مشروعية قابلة للتمحيص والبرهان. غير أن ذلك ينطبق على فعل الإبداع لا على مادته. فلا شك أن النص يسعى إلى البرهنة على سلامة مادته بكل الطرق الممكنة فى إطار الفكر الدبنى والبنية المعرفية التى تتشكل على معطيات الإيمان والمقائدية الدنيوية. ثم إن السارد يطور تقنية أخرى من تقنيات المزج بين السحرى المتخيل والواقعى العادى، تمثل فى ربطه المباشر لما يحدث فى العالم الآخر بما هو قائم فى الحياة الدنيا. ومن ذلك أنه حين يستغرق فى وصفه المذهل للجنة وللجمال الخارق فيها يصف جمال الحور العين، وهو جمال قائم طبعاً فى عالم يأتى بعد فناء هذه الحياة الدنيا، يسحر تأثيره على أهل الحياة الدنيا - الذين سيكونون قد ماتوا على أى حال، واضعاً كلا الوجودين تزامنياً على محور وجودى واحد وملغياً التعاقب الزمنى المفترض لهما:

يورد عنوانا فرعيا هو: «مخطوطة تنسب للمتنبي يحققها وينشرها أدونيس».

٢-٢: كمال أبو ديب في (عذابات المتنبي في صحبة كمال أبو ديب والمكسر بالمكسر ٣٠١ هـ - ٢٠٠١ للميلاد) - دار الساقى، لندن ١٩٩٥ - يكتب، في أحد الفصول: «أوراق المتنبي السرية مدرجاً نسخة المخطوطة الأصلية لها بخط يد المتنبي مع تخطيطات رسمها المتنبي نفسه».

هكذا، يتجلى موقفان متضادان من فعل الإبداع وفن الاختلاق: الأول ينفي عنه الأصول الواقعية والتجذر في التاريخ وينسبه إلى ابتكارية الخيال واختلاقيه؛ والثاني ينفي عنه متخيلته ويسمى إلى برهنة تجذره في التاريخ وتأصله في الواقع. والمدهش في الأمر هو أن الآلية الثانية، وهي الأكثر حداثة زمنياً، إذ تبرز في نتاج ما بعد الحداثة بشكل خاص، هي الأعمق والأقدم تاريخياً، كما يجلو (كتاب المظلمة) ونصوص إبداعية غيره ساعرض لها في مجال آخر.

وقد يقول قائل إن الأمر يرتبط بطبيعة المادة المروية نفسها، وإن هناك تناسباً عكسياً بين طبيعة المادة والآلية التي يتبناها النص، فكلما كانت المادة أكثر دخولاً في المعنوية، والواقعية، وأشد ارتباطاً بزمان ومكان محددين اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، مال الراوي إلى نسبة عمله إلى الخيال، والمكسر صحيح. غير أن الأدلة التاريخية لا تسوغ هذا التفسير، رغم ما يبدو عليه من قدرة على الإنقاع. إن الوهراني، مثلاً، يلجأ إلى آلية الحلم لسرد مسروداته الخوارقية المعجائية عما يدور يوم الحشر، وفي النهاية يسقط من على فراشه وينيق من الحلم، أي أنه يستخدم الآلية الثانية، وهي نسبة المسرود إلى المتخيل ونفي واقعيته وتاريخيته. أما المعري، فإنه لا يستخدم آلية مشابهة في رحلته إلى العالم الآخر، مع أن مضمون ما يسرده غوارقي عجائبي. ويبدو أن شهزاد العظيمة تنهج نهجاً ثالثاً يحتفظ لنفسه بقدر

من الإبهامية والاحتمالية، فهي تروي الخوارقي والمعجائبي بعبارة تختمل كلا التاريخي والمتخيل، هي ببساطة: «بلغني أنها الملك السعيد أن...» وأنه لجدير بالإبراز والتأكيد أن جميع هذه الآليات مبهكات للإبداعية السردية العربية تعود إلى مراحلها الأولى، وأن أياً منها ليس اقتباساً حديث العهد عن ثقافة أخرى. ويبدو لي ممكناً أن الآليتين الرئيسيتين تشعقان من آليات السرد في القرآن الكريم أصلاً، ففي هذا النص العظيم تبرز فكرة «ال لوح المحفوظ»، من جهة، وتأصل النص القرآني فيه وتبرز، من جهة أخرى، فكرة الفصل الفيزيائي الحقيقي الذي يتجذر فيه الغارق والمدهش كما في الأسراء والمعراج. وهذه فرضية لا أزعم لها السلامة الآن، غير أنها جديرة بالتأمل والتقصي.

٦ -

بين تلك المفاسل التي يتكشف فيها فعل الخيال المتجاوز في واحد من أكثر تجلياته صفاء وسلاسة ما يرويه هيد الله ابن سلام عن خلق «أرض من الرصاص» فيها مدن من الذهب الأصفر ما يعلم عددها إلا الله تعالى. هذه المدن «جعل الله لأهلها سراً، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره». أما الخلق أنفسهم، فلهم وجوه مثل وجوه بني آدم، وأبدانهم أبدان طيور، وأرجلهم أرجل بقر، ورؤوسهم كسرؤوس آدمسين. هنا يأتي هذا الوصف الساحر الذي يستحق الاقتباس حرفياً:

«لكل مدينة من تلك المدن ثلاثة آلاف ألف ألف ألف مرج، في كل مرج روضة «في كل روضة» مائة حديقة، في كل حديقة مائة شجرة، على كل شجرة مائة ألف نوع من الفرس، على كل لمره مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سراً يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى تبقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم

منهم وما وقعت الغفلة، وإن لم يصرفوا وجوههم
بغور الماء عليهم فيغرقهم مع طولهم وعرضهم
وعظم خلقتهم، فيستغفرون بلغاتهم ويستكفون
من شر ذلك الماء فيحمدونه، ولذلك خلقهم
سبحانه وتعالى. لا إله إلا الله الملك القدوس
السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار.

فمؤانسة أولى:

غير أن الذروة الجمالية والتأثيرية لفعل الخيال الخلاق
المتجاوز هي دونما شك وصف الجنة. هنا يلقى الزمان،
وتبخر المكان، وتعمل آليات الوجود وقوانينه، وتقلب آليات
نشاط الجسد الإنساني، ويتحول العالم إنسانا وإلها وأشياء إلى
كون غارق لكل ما هو مألوف مدرك، هنا تتحقق غرائب
الأحلام وتسرل الأشياء بشهرة الإرادة البشرية. ولعل أسمى
ما في هذا العالم العجائبي السحري من تكوينات خارقة،
جمالها وحسبها وإيمانها، أن تكون مشاهد الجمال الأنثوي
والتحقق الحسي والممارسة الجنسية. وليس بوسعي سوى أن
أحيل القارئ إلى هذا الجزء من النص ليقراء بهتمة فذة، فيما
أكتفي هنا بالشاهد الخارق التالي:

فائدة المقابسات

وفي كل جنة خلق الله تعالى ثمانمائة ألف
مدينة، في كل مدينة ألف ألف قصر من الذهب
الأحمر والدر والجوهر والياقوت الأحمر والزمرد
الأخضر، في كل مدينة أربعة آلاف ألف قصر،
ألف ألف باب من الفضة البيضاء مساميرها من
الذهب الأحمر، في كل قصر من قصور تلك
المدائن ألف غرفة بعضها فوق بعض، في كل
غرفة ألف شباك شبك بقضبان من نور، على
كل شباك من تلك الشبائك سرير من الذهب
الأحمر، على كل سرير ألف ألف فراش من
الحرير والسندس الأخضر مكلل بالدر والجوهر،
والفرش مفروشة بعضها فوق بعض، جالس على
«كل من» تلك الفرش حورية من الحور العين

الذين يرددون الصمود والمبيت. فإذا تكاملوا
ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام
طولها. فقال عثمان رضى الله عنه: ما مقدار
علو تلك الأشجار ومتنهاها؟ قال عبد الله بن
سلام رضى الله عنه: طول كل شجرة مسيرة
تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل
تكاملت لهم بطون أرضهم. وهم يصومون يوما
ويفطرون يوما، يتلذذون بصيامهم أكثر مما
يتلذذون بإفطارهم. ولهم في أصول تلك الأشجار
مجالس يتعدى كل مجلس مسيرة أربعة آلاف
ألف ألف سنة، المجلس الواحد مثل دنيانا
هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها بالطول
والعرض. فسبحان الله الملك القدوس السلام
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر.

وبين هذه الفاصل أيضا هذا الوصف لفئة أخرى من
مخلوقات الله العجيبة. فمقابلة أهلي:

ثم أطبق ذلك الهوى بأرض من بلور، وجعل
طولها ثلاثمائة ألف ألف ألف سنة، ثم جعل
فيها رجالا ونساء من البلور، فيلقى الرجل منهم
المرأة فيقبصها فتحمّل فتضع. وهم ثابتون في
تلك الأرض والرجل والمرأة مثل ذلك. فإذا
وضعت غلاما أو جارية فتثبت في الأرض، فإذا
أراد انقضاءها عرجع إلى حاله في الصغر
فيطول عزمها سنة والعرض مثله. ويلبس
بعضهم بعضا فيشبعون. فإذا قضى الله تعالى
على أحدهم بالموت غاص في الأرض فلا
يعرفون له أثر، وينبت ولده موضعه. بين تلك
الخلائق أنهر، كل نهر طوله مسيرة ثلاثمائة ألف
سنة في عرض ثلاثمائة سنة. يتكلمون بتسبيح له
خوار، يصرخ بعضهم ببعض: «لا تكن من
الغافلين» فيضجون من خوف الجبار بالتسبيح
والتهليل والتقدّيس والتحميد حتى إن ذلك الماء
بغور لكثرتهم وهوله منهم، حتى إن الخلق الذين
من البلور يصرفون وجوههم إلى لحوهم مخافة

عليها سبعون حلة، والحلل ما بين الأحمر والأخضر والأصفر والأرجوان، منسوجة بالدر والجوهر والمرجان. وجوه تلك الحور أضوأ من الشمس والقمر، لها عيون لو كشفت عيونها وغمرت لبنى آدم عليه السلام في دار الدنيا لمات كلهم شوقاً إليها. وعلى جبينها إكليل كأنها شمس مضيفة، في كل زند من زندها ألف سوار من الذهب الأحمر، مكلل بالدر والجوهر. يمان مع ساقها من وراء حللها من رقة جلدها، وفي كل رجل من رجليها ألف خلخال من الذهب الأحمر. لو سمع لزيد صوتها أهل هذه الدنيا لماثوا شوقاً إليها. في عنقها ألف قلادة من الدر والمرجان واللؤلؤ والمقبان، يضيء كل عقد من عقدها مثل الكوكب الدري. وبين يدي كل حورية ألف وليدة وألف وصيفة. مكتوب على باب كل قصر اسم صاحبه، ومكتوب على نحر كل حورية اسم صاحبها، يعنى زوجها، بنور يتلأأ: «أنا لفلان بن فلانة». طول كل قصر من تلك القصور ألف سنة وثلاثمائة سنة، وعرضه ألف سنة وأربعمائة سنة، في كل قصر ألف باب، ما بين الباب والباب مسورة خمسين سنة، على كل باب بستان عرضه مائتا سنة، بهجرى في كل بستان نهر من لبن ونهر من عسل ونهر من خمر لذة للشاربين ونهر من ماء غير آسن، يعنى مكدر. والنهر الذى من اللبن لا يتغير طعمه، والنهر الذى من العسل مصفى. منصوب على كل نهر ألف خيمة من الزمرد الأخضر والياقوت الأحمر، في كل خيمة سرير من الذهب الأحمر، عليه فراش من الحرير الأحمر والأخضر، وفي كل بستان من الفواكه كثير، ما تشتهى الأنفس وتلد الأعين. وفيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فإذا دخل أهل الجنة الجنة افترقوا إلى منازلهم، فتستقبلهم الحور العيون، كل إنسان يستقبله

سبعون حوراء عليهن الحللى والحلل مكللة بالدر والجوهر، وعلى رأس كل حوراء تاج له شعاع أضوأ من الشمس، والإكليل على جبينها من نور العرش. مع كل حوراء ألف وصيفة وألف وليدة. بأيديهن صوالج يرفعن بها أذهال الحور كيلا تلتوث بالزعفران والمسك. ويد كل واحدة منهن كأس مثل فلقة الشمس، فيه ماء وخمر ولبن وعسل، وبين ذلك حجاب كيلا يختلط بمعضه إلى بعض. فإذا استقبلوا ولّى الله تعالى فينظر ولّى الله تعالى إلى ما أهد الله من النعيم ويتمحب من الحور، فيقول: «يا عبدى، ما ترى كلهن أزواجك ونساؤك ولأجلك خلقتنهن ولأجل تعبك وسهرك بين يدي في ظلمة الليل وصبرك على البأساء والضراء في دار الدنيا وخوفك من عذابي. فالآن قد جعلتك من الأمنين وأمنتك من عسذابي وأسكنتك دار كرامتى، وزوجتك بسبعين حوراء لحفظك فرجك من الزنا. فالآن جعلتك من الأمنين». قال - ثم إن الحور العين يقدمن ما بأيديهن من الكاسات إلى ولّى الله تعالى فيشرب الذى في تلك الكاسات جميعه. فترجع تلك الحور بالفرج والسرور إلى تلك القصور ويدخلن إلى منازلهن مع ولّى الله تعالى. لكل حوراء منزل مبنى من القباب والخيام. فى كل مسكن من تلك المنازل سرير من الذهب الأحمر مرصع بالدر والجوهر والياقوت، وعليه سبعون فراشا من السندس والإستبرق بمعضها فوق بعض، فإذا جلس ولّى الله تعالى على السرير الذى قد أهد الله له دخلت الحور منازلهن مستقبلات جميع أبواب منازلهن إلى سرير ولّى الله تعالى، فيجلسن على أسرتهن مستقبلات إلى ولّى الله تعالى وهو جالس على سريره. فإذا اشتهى ولّى الله واحدة منهن علمت من غير إشارة ولا دعوى، فتفتح

الدنيا على الجوع والعطش والعري والشكوى
والبلوى؟ أما أكرمك؟ أما احتملتك على
البأساء والضرراء؟ ألم تذكر كذا وكذا وأنا
زوجتك المطيعة لك في دار الدنيا؟

قال - فيبكي ولى الله تعالى ويقوم وبما نقى وإذا
على نحرها مكتوب عرنا أترابا اسمها عرنة،
وعلى رأس كل زبد من زندها ألف سوار من
الذهب الأحمر، وفي كل رجل من رجلها ألف
خلخال، وعلى رأسها تاج من النور. فإذا نظر
الحوور العين إليها وإلى حسناتها وحسن لباسها
يقطن: «ربنا، لم نرنا لأجل ولى الله
مثله؟». فيقول الله تعالى: «معاشر الحور
العين، زينت أمتي لكثرة صبرها في دار الدنيا
على الحر والبرد والجوع والعطش والخوف
وطاعتها لى ولزوجها في الدنيا، وبأذى قاست
من غصص الموت وظلمة القبر وهيبة السؤال
وهول يوم القيامة، لأجل ذلك زينتها عليكن».
فتقول الحور العين: «ربنا، بحق لها أن نزينها
علينا بالزينة والحسن والجمال». ثم تقول الحور
العين: «ألا يا عرنة، لا تخسدين اليوم. اليوم يوم
الفرح والسرور في دار الأمان. ليس هاهنا مرض
ولا موت ولا هم ولا غم ولا سقم ولا خوف ولا
جوع ولا عطش ولا تعب ولا نصب ولا حر ولا
برد ولا ظلمة ولا شقاء». قال - فيعطى لكل
ولى من أوليائه في «الجنة» ملكا وحوورا وقصورا
وولدانا وبناتين ومن الخلد حتى يقول كل
واحد منهم: «أنا غنى ولا أعطى أحد مثل هذا
في الجنة»، وهذا بقوله المساكين الذين هم أقل
الناس ملكا ومالا وحوورا وقصورا وأزواجا في
الجنة لكونهم ما يطلع أحد منهم على ملك
الأخر حتى لا يبقى بينهم غشاس. ويعطى أهل
الجنة في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر، في مقام أكلها دائم
وظلها وقطوفها دائمة وفواكه متدلية تقطف بقدره

باب قبعتها ونخرج بتلك الحلى والحلل والحسن
والجمال والكمال، كما قال الله تعالى: «لم
يطمئثن إنس قبلهم ولا جان». فإذا دلت من
ولى الله فإنه بهجامعها، فيمكث في مجامعتها
مرة واحدة مقدار أربعين سنة من سنينا هذه لا
تنقطع شهوته، وهو على صدرها، والعرق يجري
من تحتها، والولدان وقوف على رأسهما بأيديهم
المناديل من السندس يروحون عليهما إلى أن يتما
شهوتهما مدة أربعين سنة. ثم تقوم تلك
الحوورية فتدخل منزلها فتجئ أخرى من الحور
فيجامعها فإذا هي بكر، فيبرح في مجامعتها
أربعين سنة على العادة. لم تزل تدخل واحدة
وتخرج أخرى كلهن بكارى، فإذا فرغ من
مجامعتهن عدن بكارى كما كن بقدره الله.
وولى الله متكئ على سريره، ويطوف عليهم
غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون، وبأباريق وكأس
من معين، وفواكه مما يشتهون، يأكلون ويشربون
لا يتفوطون ولا يولون إلا «أنهم» يمرقون عرقا
من أجسامهم فيخرج ذلك البول والغائط وهو
أذكى من المسك الأذفر والعنب الأشهب، لأن
أرض الجنة لا تقبل النجاسة، فبينما ولى الله
على الأمن في لعبه وضحكه ولهوه مع الحور
العين إذ نزلت من فوق رأسه قبة من النور يبان
ظاهرها من باطنها، وفيها سرير من الذهب
الأحمر، وعليها سبعون فراشا من السندس
والإستبرق بعضها فوق بعض، وفيها جالس
حوراء يغلب نورها على نور الحور العين، وعليها
سبعون حلة من النور. فإذا نظر ولى الله إليها
تعجب من حسناتها وجمالها كذلك، فيقول ولى
الله تعالى: «لمن هذه بارب؟» فيقول الله تعالى:
«خاطبتها حتى تحببك يا هبدي». قال -
فيكلمها ولى الله تعالى. فإذا كلمها فتحت باب
قبعتها وخرجت إليه وهي تقول: «حبيبى كيف
نسيته؟ ألم تذكر صبرى عليك ومعك في دار

الله تعالى وثأى إلى كف مشتبهها فياكل،
كلما قطعت واحدة ترد أخرى إلى مكانها
وتبلغ مثل ما كانت في ذلك الغصن، ولو قطع
منها عشر في الحال تسلسلت بينها الأثمار.

وختام مسك المؤانسات في عشر ليال منقطعات

= ٨

بين السمات الماثرة لـ (كتاب العظمة) أن تقنيات السرد
الروائي فيه تصل درجة عالية من النضج والفسطة والتعقيد،
فالنص ليس فعلا متصلا للسرد من البداية إلى النهاية، بل
يخضع لعملية تقطيع وتداخل وتنظيم تبلغ أحيانا مستوى من
الحيوية يحق له أن يوصف بأنه «مسرحة للنص» ولآليات
الأداء فيه. ولأن النص ذو أهداف تأثيرية، بل لذهابية تروية
إلى حد ما، فقد كان يمكن له في أيدي سارد أقل مهارة
أن يؤول إلى مجرد خيط سردي يتخذ من المنطلق القصصي
مجرد ذريعة للقص ونقطة بداية له، ثم ينساق إلى سرد
معطياته أو محتواه الفكري الترويه غير آبه بفن السرد ذاته
ومقتضياته. وإن في الأدب لكثيرا من مثل هذه النصوص
الذرائعية. غير أن مؤلف (العظمة) أشد وعيا وحيطة وعناية
بفن السرد ذاته من أن يفعل ذلك، كما سأظهر بتفصيل في
فقرة قادمة. إن لـ (العظمة) عمليا ثلاثة رواة: الراوي الأول،
وهو ناطق النص المكتوب أمامنا بكلية من ألفه إلى يائه،
والراوي الثاني، وهو ناطق النص الذي يرويه الحسن بن
الحسن البصري، والراوي الثالث وهو ناطق النص الذي يرويه
عبدالله بن سلام. أي أننا أمام بنية سردية هي بنية الدوائر
المتعاقبة، كما أسميتها في مكان آخر في سياق دراسة (ألف
ليلة وليلة)، وهي بنية توليدية، جوهريّة، في السرديات العربية،
بل لعلها أكثر سمات السرديات العربية تميزا واختصاصا
وتأصلا. ومن المبت أن نصف مثل هذه البنية المولدة بأنها
تتألف من حكاية الإطار ومن حكايات لهاية يحصرها الإطار،
كما يفعل توفيق تودوروف في دراسته (ألف ليلة)، لأن
مفهوم الإطار يهمل فعل السرد البدئي ودلالته ويهمل
الراوي الأول تماما. وواقع السردية العربية عكس ذلك؛ وهو
أن الراوي الأول ذو دور عالي الأهمية، بليغ، وأساسي. كما

أن مفهوم الإطارية يؤدي إلى عزل الحكايات واحدها عن
الأخرى، أما في السردية العربية، فإن الدوائر السردية
متعاقبة، متشابكة، متداخلة ومتفاعلة. وإن (كتاب العظمة)
لهي نموذج لذلك؛ إذ إنه يبرز التعالق بين المسرودات في
كل من الدوائر السردية بطرق فعالة وينتقل من راو إلى راو،
ومن قطاع سردي إلى قطاع آخر، بشكل يؤدي إلى خلق
«الحس الاحتدائي» (الدرامي) من جهة، ويرفع ويوتر مستوى
التأثير والفعل؛ إذ يشرك المطلق نفسه في كل من الدوائر في
آلية السرد وشبكات المسرود ويخضعه بقوة جمال تأثيره،
ويحول بذلك كله إلى فعل أشد قدرة على الإقناع - إذا
كان الإقناع من الفاعليات المطلوبة في العمل السردى،
ويبدو لي أنه كذلك.

لتأمل الحلقة التالية، مثلا، التي ترد في فقرة من النص
ينقطع فيها خيط سرد الراوي الثالث، عبد الله بن سلام،
ليقتحمه الراوي الثاني ويقحم معه معطيات تكشف خلفيات
ومكونات تثرى ونضج الموقف بأكملة وتعطي للسارد الثالث،
ابن سلام، مكانة لم يكن ممكنا أن ندرجها أو تتبلور من
خلال سرده هو:

«وخلق لهم جنة ونارا. فقال عثمان رضى الله
عنه: هل عاينوا تلك الجنة والنار؟ قال عبدالله
ابن سلام رضى الله عنه: تعرض عليهم بالغداة
والعشى. فقال عثمان رضى الله عنه: هل لهم
ليل؟ قال: نعم، ولكنه يسطع البحر الذى على
باب كل مدينة فتتكشف تلك الظلمة عنهم.
فقال عثمان رضى الله عنه: هل ينامون شيئا؟
قال عبدالله بن سلام: لا يصرفون النوم إلا
القليل، ولا يميلون إلى البسطة، مطيعين
مسلمين غير معرضين. فقال عثمان رضى الله
عنه طوبى لهم. فقال عبدالله بن سلام رضى
الله عنه: طوبى للصالحين من أمة محمد صلى
الله عليه، فإن لهم ما هو خير منهم وأفضل.
فسبحان الذى هو على كل شئ قدير. وما
وصفنا من شئ إلا وهو جل وهلا يقدر على
أعظم منه، وهو أعظم من كل شئ. فويل لمن لا

وهو فعل التقطيع، والمداخلة، والمعالجة، فمن الجدير بالذكر أن زمن أى فترة سردية يستغرق السارد الثالث فيها فى سرده دون أن يقطعه ويشبك الملقى فى عمله لا تتجاوز فى أطول حدوث لها بضع صفحات. لمة دائما قطع من نمط أو آخر ولأسباب تبدو أحيانا واهنة لا يسوغها إلا الرغبة الحادة فى تحقيق انخراط الملقى وإبقاء السرد على درجة عالية من التوتر والقدرة على التشويق. وبين أروع آليات التشويق والإقناع ما يدعيه السارد الثالث أحيانا من جهل، إذ يعجز عن الإجابة عن سؤال ما يوجهه الخليفة، كما أشرت فى فقرة أخرى، وروعه أحيانا بأنه قد يجلو نقطة ما فيما يتلو من حديثه، دون أن يفعل ذلك فى الواقع. وسأكتفى الآن بالإشارة إلى بعض المواقع الشيقة لفعل التقطيع السردى، وأترك للقارئ تأملها والتمعن فى دلالاتها وتأثيرها الفنى.

١ - «فقال عثمان رضى الله عنه: فما هو رزقهم؟ فقال: لا أعلم يا أمير المؤمنين». ثم يتابع السرد وكأنما سؤال الخليفة لإعاج مؤقت وتدخل لا يستحق التوقف عنده وإفساد لتسلسل السرد: «يسمع بعضهم ضجيج بعض...».

٢ - «ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بنسل وجهه، فرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: ثم غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟».

٣ - «قال عثمان رضى الله عنه: هذا سمكها، فما بسطها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: هيئات هيئات، بسطها لا يعلم ولا يدرك، ولا لمرضاها وقمرها منتهى، ولا يعلم منتهائها إلا الذى خلقها. ثم قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ولو شاء الله عز وجل ما خلقها، ولكن علمه سابق وأمره مطاع، وبها ينتقم من العصيين والخابثين. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا. فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ قال: من

يراقبه، «وويل لمن» لا يستحى منه، وويل لمن لا تسكن فى قلبه الرحمة، وويل لمن جمدت عيناه من الدمع، وويل لكل قلب غير عاشع، وويل لكل جوارح غير مستقيمة، وويل لمن دينه بدلياه، وويل لمن حسنته فى غير ميزانه، وويل لمن طول عمره وعليه حجه، وويل لمن أرادته ديناه لشقوته، وويل لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا وويل لمن يتقى بوجهه سوء العذاب، وويل لمن يترك الخير لأهله وورثته ولقى الله بشر. قال: فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا، فدخل عليه قوم من رعيته، فنظروا إليه مغشيا عليه، فقالوا: الشيخ غير ملام فإن عبد الله بن سلام عنده، فلا شك أنه قد حدثه بشئ من عظمة الله تعالى. لم أفاق عثمان رضى الله عنه من غشيته، ثم أصرف الوفد الذين كانوا عنده وقال: أنا عنكم مشغول، ثم قال: يا عبد الله بن سلام، فما فوق ذلك؟ قال: يا أمير المؤمنين - ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء طولها مسيرة عشرة آلاف ألف ألف ألف ألف فسرسخ، بل سنة، وجعل الطبق عشر طبقات. فسبحان الله جل جلاله».

وهذا المشهد جزء فقط من عملية تداخل وتعلق أوسع بين الملمتين السرديتين للسارد الثانى والسارد الثالث، وهو يأتى فى مفصل هام من مفاصل نمو النص وتشابك أبعاده. ثم إن التكرار المنتظم للمشاهد التى تجسد استجابات الملقى، وهو الخليفة عثمان فى هذه الحالة ومن فى مجلسه، والتركيز على ما يحدث له من ردود فعل، وانخراط السارد نفسه فى فعل البكاء مرة بعد مرة، أو بكاء السارد نفسه وهو يسرد واحتمام الملقى - الخليفة لذلك وسؤاله عنه، كل ذلك مما يزيد درجة التعالق والتشابك بين المسردات فى كل من الدوائر، ويرفع احتدامية النص إلى مستوى المسرحية المكثفة المصغرة.

وكل هذه السمات تفيض وتنتج من الفعل المقسم بدرجة عالية من الذكاء السردى وإتقان آليات السرد وتطوير النص،

أبلغ من ذلك، تحويل السارد نفسه إلى شخصية من شخصيات النص. وقد يكون كتاب (العظيمة) أول نص سردي ينجز هذا الإنجاز الفني الذي قد لا تبدو خطورته عظيمة في النص المحقق نفسه، لكنها يمكن أن تتمحور على مستوى نظري وتكهن بتأثيراتها الفنية الممكنة في نص كبير آخر قابل للإنتاج. ولقد اشتهر في فن السرد المعاصر بحورخي لوى بورخيس شهرة كبيرة لأنه طور آلية مطابقة لهذه الآلية في بعض نصوصه السردية، كما أن جون فاولز اكتسب لنفسه شهرة باستخدامه مثل هذه الآليات.

ومن ذلك تدخل السارد الثاني في مجرى السرد الذي يمارسه السارد الثالث. هو ذا نموذج فعال يتحول فيه ابن سلام إلى بطل من أبطال الحدث المسرود يسرده الحسن بن الحسن البصري:

«ثم خلق الله تعالى وراء تلك الأرض أرضاً من الفضة مسيرة سبعمائة ألف ألف سنة، وجعل فيها ثمانمائة ألف عالم منها فرع واحد في دنيانا هذه، وجعل باقى العوالم فى تلك الأرض. وقد سألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لى: «هى أرض من فضة»، قلت «صدقت يا رسول الله صلى الله عليه». فقلت «يا رسول الله»، فأبى إبليس اللعين منهم؟ فقال: «يا عبد الله، لم يعلموا أن الله خلق إبليس ولا ذريته». فقلت: «صدقت يا رسول الله صلى الله عليه». فقال عثمان رضى الله عنه: صف لى عالماً منهم. فقال له عبد الله بن سلام: هيهات، لا يعلم عددهم إلا الله تعالى خالقهم، فلا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر».

وفى مثل هذا التجلى لها، فإن آلية تقطيع السرد تكون نموذجاً لما أسميته فى دراسة أخرى «فتح النص الروائي»، وهى إحدى الآليات الأكثر جاذبية وانتشاراً فى النص السردى الحدائى وما بعد الحدائى خاصة، لكنها ضاربة الجذور فى أغوار تاريخ السرديات وتبلورها وتطورها.

قوله تعالى: «قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بى ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلى». فقال عبد الله بن سلام: أما هو فقد غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن ذلك فى سورة الفتح: «وبهديك صراطاً مستقيماً»، وبقي حكمه علينا. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديداً أشد من ذلك وقال: عجبت ممن سمع هذه الأحاديث كيف يفرح».

- ٩ -

فى موقفين قد يكونان فريدين فى النص، يحدث ما يمكن أن يوصف بأنه انفصام للتبليس السردى بين الراوى الثالث والشخصية التى يتقمصها، إن المألوف هو أن يسرد عبد الله بن سلام حدثاً ما بما فيه من شخصيات ومنطوقات بأسلوب التقمص الكلى، أى دون أن يبرز صوته الخاص إلا على مستوى التعليق التالى للمسرد حدثاً أو صوتاً. أما فى مثل الموقف الذى أشهر إليه، فإن ابن سلام يسرد المنطوق ويتلوه فوراً بخطاب موجه إلى الخليفة وكأنما هو جزء متصل مستمر فى المنطوق الذى تتلفظ به الشخصية المتقمصة. هو ذا أحد الموقفين:

«وخلق «فوق» ذلك الوادى وادها يقال له مات طوله ستمائة ألف ألف سنة فيه ستمائة ألف ألف إلى ستة آلاف زباني، بيد كل واحد منهم سكين من غضب الجبار. فيوتى يقوم من هذه الأمة فيخلقون على شاطئ الوادى بالسنتهم وتصعد إلى أفواههم الحيات من النار فتلتقفهم فينادى عليهم مناد: «هؤلاء الذين قبلوا الفلحان بشهوة، يا أمير المؤمنين».

- ١٠ -

بين أروع النتائج التى تنجزها هذه البنية السردية المشابكة، وهذا التصور البديع لفن السرد تحويل المتلقى من متلق سلبي، يقيم فى مكان ما خلفى من خلفيات النص، إلى فاعل حقيقى فى النص وإلى شخصية من شخصياته. وما هو

وسابقة عليه في أن. ثم إن النص يقدم ما يشبه الامتحان لرسول الله محمد بن عبد الله (ﷺ) إذ يسأله عن إبليس اللعين وعن أمور أخرى، وحين يجيب الرسول يقول عبد الله ابن سلام صدقت يا رسول الله، وهو يقول ذلك قوله العارف الذي يمتلك معرفة مسبقة بالأمر، فكأنما هو متجذر في زمن ساحق بعيد وينطق عن خبرة وثيقة به، بل كأنما هو ينتمى إلى كل الأزمنة قديمها وحديثها، سابقها ولاحقها. ولقد كان ذلك كمانا مفترضا فيما ادعاه أصلا إذ أعلن يمين أنه يملك كتاب الدفائن من كتب دانيال، ويمتاز معرفته بالعالم، ما كان منه وما سيكون، من هذا الكتاب الذي هو أصلا نسخة عن وسجل لعلم الله وما علمه الله تعالى لآدم.

١٢

تشكل بنية النص، إذن، من تفاعل آيتين سرديتين أساسيتين يمثل برزخهما درجة عالية من السيطرة والتحكم بالتشكيل الفني للنص: أولى هاتين الفاعليتين هي السرد المحكم لما يفترض أنه مضمون كتاب (الدفائن) لدانيال، والثانية هي المشهد الحوارى الاحتدامى الذى يدور فى الزمن الراهن، وبطلاه الدائمات هما السارد الثالث عبد الله بن سلام والمتلقى الأول، المسرود عليه، الخليفة أمير المؤمنين عثمان بن عفان. والنص هو حصيلة الدرجة العالية من الوعى لأنيات السرد، وفن التعبير والتأثير، والسياق المكاني والزمني لفعل السرد. لقد كان بوسع السارد الثالث، كما أشرت سابقا، أن يسرد مضمون (كتاب الدفائن) من ألفه إلى يائه دون انقطاع، ثم أن يختم سرده بتعليق إقفالى نهائى يصل به النص إلى نقطة انغلاقه. لكن طبيعة المادة التى يسردها ابن سلام يمكن أن تؤدي فى فعل سرد من هذا النمط إلى إثارة شعور بالملل فتاك، لأن النفس المتلقية تواجه بكميات وأقدار وأرقام وحلقات متكررة تكررنا فاحشا، مما يصعب أن تحيط به النفس وتنفعل به انفعالا حقيقيا مستمرا، بسبب آلية مألوفة هي تناقص المردود، فكلما ازدادت درجة التكرار، خف وقع المروى وخفت استجابة المتلقى له. وسواء أكان سارد ابن سلام مدركا لهذا الأمر أم غير مدرك له، فإن ما يمارسه من

فى النص الأخير المقتبس بعد آخر شيق من أبعاد العملية السردية وثقباتها فى كتاب (العظمة)، هو إلغاء الزمن التاريخي، وقلب تسلسله، والخلط بين الأزمنة خلطا بارعا هدفه تعميق مصداق النص وتخويل المتخيل إلى ما يملك واقعية الفعل. ولقد حدثت أولى التجليات اللافتة لهذا البعد فى بداية النص، حين نسب الراوى الأول إلى آدم إخفاء المعرفة فى ألواح من الطين خبأها فى مغارة المانعة فى سرنديب بالهند. فلقد حدد الراوى هنا مكانا جغرافيا واقعا قائما بالفعل، هو جزيرة سرنديب القريبة من السواحل الهندية. لكنه قال إن هذه المغارة وجدت فى عهد آدم، ثم قال إنها منذ دفن فيها آدم ألواحها تفتح بابها يوما واحدا فى السنة هو يوم عاشوراء، وعاشوراء هو اليوم المعروف الذى قتل فيه الحسين وأهله بعد الإسلام، وبعد زمن القص بالذات الذى ينطق فيه الراوى منطوقه المروى، والذى يتضمن الإشارة إلى عاشوراء التى لم تكن قد حدثت فى لحظة النطق، أى أن الراوى يلفى التسلسل التاريخي وينسب إلى ما كان فى عهد آدم اسما لم يعصر له إلا بعد آلاف السنين، ويجعل الراوى المنضوى فى الرواية الأولى يشير إلى ما لم يكن قد كان بعد فى زمنه بل كان لا يزال فى رحم الغيوب. ثم إن يوم عاشوراء ليس نقطة زمنية ثابتة على خط مسار الزمن بل هو متحول متغير، وفى هذه الخصيصة ذاتها تجسد لسحرية الحدث الذى يذكره الراوى، كأن قوة خارقة ترصد الزمن وحركته المتغيرة دائما وتفتح باب المغارة كلما طرأ يوم عاشوراء الثقيل فى الموقع الذى يشغله من السنة، وفى النص الذى يذكر فيه موسى بن عمران تحدث الظاهرة ذاتها. فلقد خلق الله، كما يقول النص، نبيا يقال له موسى، ويفترض أن ذلك كان فى زمن قديم سابق على موسى هو زمن الخلق الأول، لكن الراوى يعضى ليقول إن الله «أوحى إلى موسى ابن عمران بذلك، فقال موسى إلهى هل لهم فراعنة يقتلونهم مثل ما يقتلنى فرعون»، مما يشعر بأن الموسيين كانوا معاصرين، فيقول الله تعالى «يا موسى لو بلوتك بفرعون من أولئك الفراعنة الذين بلوت بهم أولئك الأنبياء لعل صبرك». هناك، إذن، فراعنة آخرون فى أزمنة أخرى معاصرة لموسى

تشكيل سردي يشعر بأن ثمة مقاومة حادة لاحتمال تشكل عملية المردود المتناقض عن طريق تقطيع النص، والسماح للآيتين اللتين وصفتيهما قبل قليل بالتناوب والتفاعل فيه من أجل خلق درجة عالية من الاحتمالية والإبقاء على حيوية التشكيل النصي وعمق التأثير على المتلقي. وتتجسد براعة الراوي في موضوعة لحظات القطع والوصل، وفي التركيز على المشهد الراهن أحيانا، وتجاهله أحيانا أخرى، كما تتجلى في تنوع المشاهد وإدخال جزئيات جديدة عليها في كل تكرار لها، غير أن التجلي الأكبر لها يتمثل في كثيف المكونات العجائبية، وإدخال المخلوقات الغريبة في نقاط يبدو أن عملية السرد كادت تصل فيها إلى ذروة ما يمكن تحمله، دون فقدان للتشويق (ما يمكن أن نسميه «الذروة الاحتمالية» أو «الحد الفاصل بين التشويق والإملال»).

وتستحق آليات القطع والوصل في النص مزيدا من التركيز والتفصيل لأنها قادرة على كشف بعض من أبعاد تقنيات السرد في فن المثلث المربى أو، كما سماه بديع الزمان الهمداني ببراعة مدهشة، «المفترقات»، وهو المصطلح الأسبق في الظهور بقرون من المصطلح الأوروبي المكافئ؛ أي لـ fiction الذي لا يزال المترجمون العرب يترجمونه خطأ بـ «الرواية»، والمبتكر الفعلي له من حيث هو مفهوم ومصطلح دقيق هو أحد المفترقين العرب البارعين القدماء.

وأما تعددت وتنوعت وظائف السرد الاختصاصي أو الافتراضي، فإن واحدة أساسية منها هي دونما شك التحكم التلاهي والسيطرة والتأثير على المتلقي وممارسة سلطة القوة المدبرة عليه. ولإحداث هذا التأثير تسمى التقنيات البارة التي يستخدمها كتاب (العظمة). من هذه التقنيات ما ناقشته سابقا بالتفصيل، مثل تحويل المتلقي، المسرود عليه، إلى بطل حقيقي يسهم في إنتاج النص إسهاما جوهريا. ولكي ندرك كنه هذه العملية يكفي أن نقارن أسلوب السرد عند شهرزاد ودور المتلقي، المسرود عليه، في (ألف ليلة وليلة) مع نظائرها في كتاب (العظمة). في (ألف ليلة)، تسرد شهرزاد لمستمع هو شهرزاد، ويحصر دور شهرزاد في فضاء السرد بالاستماع، دونما تدخل. ولذلك، فإنه في حكم المتلقي التجريدي الذي يمكن أن يستبدل به أي مستمع آخر دون أن يترك

ذلك أثرًا من أي نوع على النص. أما عثمان بن عفان، فإنه من نمط آخر تماما، فهو ليس مسرودا عليه نظريا، ولا يمكن استبدال أحد به. إن كتاب (العظمة) يبرز عثمان في دور من يتبادل نسج النص مع السارد عبد الله بن سلام، إلى درجة أنهما معا يمكن أن يعتبرا شخصيتين رئيسيتين من شخصيات النص بتشكيل من تفاعلهما نسجه وبنية الكلية. وبين أبرع تقنيات التبادل أن عثمان يطرح الأسئلة ولكنه أحيانا يصبح من طرح عليه الأسئلة، وهو يتفجر في بكاء شديد بتأثير ما يرويه السارد، لكن الدور ينقلب أحيانا فيتفجر السارد بالبكاء، ويسأله عثمان عما يبكيه وعثمان يطرح الأسئلة التي تخلق الحركات المتعددة في النص كأجوبة على أسئلته. لكنه يغذي عنصر تصديق الخارق في النص هدا من المرات؛ إما باستغراب المروي أو بالتواطؤ مع السارد، كأن يقول له: حسنا إن ما سترويه مخيف، لكن اكشف لي بعضه واستر بعضا لكي تخف درجة الرعب.

وتبادل المواقع بين السارد والمتلقي مما يندرج في فن السرد القديم، وهو لا يكاد يحدث مرة واحدة في (كليلة ودمنة) مثلا. وذلك أمر لافت تماما، كأنما هذا التبادل تطور في تقنيات السرد في مرحلة تاريخية معينة أو في فصل محدد. ولزيد من التجلي، سأقتبس المواضع الثلاثة التالية التي يحدث فيها هذا التبادل في نص (العظمة):

١ - «ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بغسل وجهه، فرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: ثم غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟»

ومما يستحق الذكر التنوع الذي يدخل المشاهد والأحداث التي تتكرر في النص، فأحيانا يكون عثمان البادئ بالبكاء، وأحيانا يغشى على الجميع، لكن أحيانا أخرى يبكي عبدالله وحده أو يغشى عليه وحده... إلخ. وكل ذلك من تجليات السيطرة البارة على آليات السرد وعلى بنية النص الكلية.

٢ - «قال عثمان رضى الله عنه: هذا سمكها، فما بسطها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: هيئات هيئات، بسطها لا يعلم ولا يدرك ولا لمرضها وقعرها منتهى، ولا يعلم منتهائها إلا الذى خلقها. ثم قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ولو شاء الله عز وجل ما خلقها، ولكن علمه سابق وأمره مطاع، وبها ينتقم من الماصين والخابطين. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا. فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ قال: من قوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي». فقال عبد الله بن سلام: أما هو فقد غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن ذلك فى سورة الفتح: «وبهديك صراطا مستقيما»، وبكى حكمة علينا. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا أشد من ذلك وقال: عجت بمن سمع هذه الأحاديث كيف يفرح».

٣ - «ثم غشى على عبدالله بن سلام رضى الله عنه وصحق حتى ضرب يده ورجله، فأمر عثمان رضى الله عنه أن يرش على وجهه الماء. فلما أفأى قال له عثمان رضى الله عنه: م غشيت يا عبد الله؟ قال: من عده الخلق الذين فى هذه الحجب واختلاف ألسنتهم وألوانهم، فلو أن أحدهم صرخ فى دنياها هذه صرخة واحدة لغشى على أهلها أن يموتوا من صرخته. ثم خلق الله تعالى فوق ذلك أرضا...».

أما التقنية الأخيرة التى أود إبرازها، فهى ما كنت قد أشرت إليه بإيجاز من قبل وأسميته «مسرحة الأحداث».

وتلك المسرحة فريدة، فيما يدولى، فى نص السرد العربى لا يضارها شئ إلا المسرحة فى المقامات، وبين مواقعها المتميزة المشاهد التى اقتبستها قبل قليل ثم هذه المشاهد الحيوية:

١ - «ثم يؤتى برجل من أهل الملك فتعظم خلقته حتى يكون موضع جلوسه مقدار مائة سنة، شعره كالآجام من القصب، من الشعره إلى الشعره أفاع لو نفخت ألقى منها على أهل الأرض لأحرقتهم، لكل واحدة منهم أربعون جلدا، بين الجلد والجلد أربعون عقرا يعض بعضها بعضا فيسمع لهن ضجة وجلبة يرتعش القلب منها، ويقيد بأربعين قيذا ويذل بمفليها، ولو أن حلقة من ذلك الغل وضمت على تلك الجبال الدنيا لتقطعت ومات كل من عليها ومات وحوش الأرض وبست الأشجار. ثم يسلسل ويقيد وهو يستغيث العطش فيقال: «اسقوه»، فيؤتى بإناء فيأخذه فيتناثر لحمه وتتناثر أضراسه مع أصابعه ثم يرده فيقول: «لا أريده»، فيضرب رأسه بقضبان من نار بعدد قطر السماء فيستغيث فيقال له: «اشرب مرة أخرى فعسى أن ينفع هذا الذى فى فؤادك قد جمده» قال - فيشرب جرعة أخرى فتنزّل التى فى جوفه ثم تجمد الأخرى فى فيه فتحرق لسانه وحلقه، فيقول له الملكان الموكلان به: «اشرب»، فيقول من عظم العذاب: «يا مالك، هل من طعام لبرد به أكبادنا؟ فقد كنا فى دار الدنيا إذا احترقنا شئ نأكل المبردات فتبرد أكبادنا من العطش»، فيقول مالك عليه السلام: «مروا بهم إلى شجرة الزقوم»، فيها أشمار كأنها رؤوس الشياطين وعلى كل شجرة أربعون ألف شوكة، طول كل شوكة فرسخ، وبها مغلولقان ورجلاه مقيدتان، يطلبون لقمة فيدخل فى أعينهم ذلك الشوك وفى آذانهم

وفى أنافيتهم وفى حلوقهم وفى غدودهم. ثم تقطف الثمرة ولونها حسن وطعمها خبيث كرهه، وكلما عضوها خرج منها دود فيأكل أضراسهم ولسانهم وشفاهم، ثم يولون عنها هاربين فيكبون على وجوههم فى أودية وكهوف ومغائر فيها الحيات والعقارب، فتقبل إليهم الحيات والعقارب فتأكل محاسنهم وهم ينادون: «ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل»، فيجيبهم بعد مائة سنة: «أو لم نمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير؟ فذوقوا فما للظالمين من نصير». فيضجون بالبكاء ويقولون: «يا مالك، إلى كم نلبل؟ إلى كم نضرب؟ فقد أنضجت النار أكبادنا ومزقت جلودنا فليقض علينا ربك بالموت». فيعرض عنهم أحقبا، فيبرحون فى ذلك العذاب مقيمين على ما هم عليه ثم يجيبهم بعدما تقطعت بهم الأسباب وأيسوا من الخلاص، وقد بكى كل منهم على نفسه وبكوا على بعضهم بعض. ويلو نحيبهم ويشند بكائهم ويلو صياحهم فيناديهم: «إنكم ماكثون». ثم يؤتى بقسوم من هذه الأمة على صور الكلاب، مقرنين بالسلائل بعضهم إلى بعض ومناد ينادى عليهم: «هؤلاء المخاصمون الذين أبطلوا الحق واتبعوا الباطل لكي يكتسبوا شيئا من حطام الدنيا».

٢ - «حتى لم يبق أحد من العصاة يدخلون النار، فتتقدم الملائكة، يعنى الزبانية، ليفلقوا أبواب النار، فيضج أهل النار ضجة عظيمة ويكفون بكاء شديدا ويقولون: «يا مالك، ما بال الأبواب قد عرمت على غلقها؟» فيقول: «لا بد من ذلك وتسميرها، فليس فى جهنم إلا الضيق والتكال وهى سوداء مظلمة شديدة الأحوال» فيضجون ضجة عظيمة: «يا

مالك، ما تدلنا على شيء يخفف عنا العذاب؟» فيقول مالك: «ادعوا ربكم حتى لا يضيق عليكم القيود». قال: - فیدعون فكلما دعوا اشتد الحميم وغلضت عليهم الزبانية وتطاوت عليهم السنة النار، حتى يكونوا فى جهد جهيد فيستغيثون بأجمعهم: «يا ربنا، عذبنا بما شئت وكيف شئت ولا تغضب علينا». ثم يقولون: «يا مالك، اسقنا ما نبرد به أكبادنا». فيقول: «يا معشر الأشقياء، ليس فى جهنم سوى الحميم والمهل والفلسين». فيقولون: «ما نصبر على هذا». فيقول: «اصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون». فيضجون بأجمعهم ويقولون: «يا مالك، مائة سنة» فيجيبهم بعد مائة سنة: «أى شيء بكم وما حالكم أيها الأشقياء؟» فيقولون: «يا مالك، أخرجنا إلى الزمهرير» فتخرجهم الزبانية إلى الزمهرير من الجبال والكهوف والمغائر والتوايت والفجاج والبحار ويسوقونهم إلى الزمهرير، فيحضرون فرحين إلى جبال من الثلج والزمهرير وآجام من الزمهرير، وهو من غضب الله تعالى، وفى الزمهرير ربح يقال لها صرصر فتحملهم وتنسفهم فى تلك الآجام فتتشر لحومهم وتقطعها وتطرحها فى الزمهرير. قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «والذى نفس عبد الله بيده، ما تزال الزبانية تقطع لحومهم بسكاكين من غضب الله، والدم يسيل من أجسامهم وهم عراة حفاة فى الزمهرير، والزبانية موكلون بهم لا يفتى عذابها أبدا ينادون مائة سنة. فيقول للزبانية: «صبوا فوق رؤوسهم من ماء الزمهرير» فيجمد على أبدانهم فيصرخون ويضجون ضجة عظيمة وينادون: «يا مالك، مائة سنة» فيقول: «ما حالكم يا أشقياء؟»

٤ - «فقال عثمان رضى الله عنه: «هل عابنوا

تلك الجنة والنار؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «تعرض عليهم بالفداء والعشى». فقال عثمان رضى الله عنه: «هل لهم ليل؟» قال: «نعم، ولكنه يسطع البحر الذى على باب كل مدينة فتتكشف تلك الظلمة عنهم». فقال عثمان رضى الله عنه: «هل ينامون شيئا؟» قال عبد الله بن سلام: «لا يعرفون النوم إلا القليل، ولا يميلون إلى البقعة، مطيعين مسلمين غير معرضين».

فقال عثمان رضى الله عنه: «طوبى لهم». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طوبى للمصالحين من أمة محمد صلى الله عليه فإن لهم ما هو خير منهم وأفضل. فسبحان الذى هو على كل شئ قدير، وما وصفنا من شئ إلا وهو جل وعلا بقدر على أعظم منه، وهو أعظم من كل شئ. فويل لمن لا يراقبه، وويل لمن لا يستحى منه، وويل لمن لا تسكن فى قلبه الرحمة، وويل لمن جمدت عيناه من الدمع، وويل لكل قلب غير خاشع، وويل لكل جوارح غير مستقيمة، وويل لمن دبه بدنياه، وويل لمن حسنته فى غير ميزانه، وويل لمن طول عمره وعليه حجة، وويل لمن أرادته دنياه لشقوته، وويل لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا، وويل لمن يتقى بوجهه سوء العذاب، وويل لمن يترك الخير لأهله وورثته ولقى الله بشرة». قال: «فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا، فدخل عليه قوم من رطله، فنظروا إليه مغشيا عليه، فقالوا: «الشيخ غير ملام فإن عبد الله بن سلام عنده، فلا شك أنه قد حدثه بشئ من عظمة الله تعالى». ثم أفاق عثمان رضى الله عنه من غشيته، ثم أصرف الوفد الذين كانوا عنده وقال: أنا عنكم

فيقولون: «إنما رجونا أن يخفف عنا العذاب بالزمهرير فلقد زادنا عذابا، فردونا إلى النار». فمردونهم فإذا وصلوا إلى منازلهم فى النار وإلى حبابهم وجدوا النار قد ازدادت سبعين ضعفا عن ما كانت فينادون: «يا مالك يا مالك، مائة سنة»، فيقول لهم مالك: «ما حالكم يا أشقياء؟» فيقولون: «أخرجنا إلى الزمهرير». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «فهم يعذبون هاهنا مائة سنة وهاهنا مائة سنة».

٣ - «وهم صفة خلقهم رؤوسهم مثل رؤوس الجمال، وأرجلهم كأرجل البقر، وأبدانهم كأبدان الخيل. وفيهم القضاة والصالحون. لهم ليل ونهار قليلنا ونهارنا، ولهم جنة ونار، يحيون ويموتون، لا يحشرون معنا ولا نحشر معهم، ولا يحاسبون كحسابنا». ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه، فقال له عثمان رضى الله عنه: «ما يبكيك؟» قال: «أبكاني ما تحت هذا الوصف». فقال عثمان رضى الله عنه: «أكتف البعض وحدثني عن البعض». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «شفقة منى يا أمير المؤمنين، والذى نفسى بيده إن تحت ذلك الذى وصفت لك قرونا لا يحصون ولا يحصى عددهم إلا الله تعالى إلى منتهى ما يحيط علمه. لهم حشر وحساب. لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن». ثم غشى على عبد الله بن سلام رضى الله عنه وعلى عثمان رضى الله عنه وعلى بنات عثمان رضى الله عنهن أجمعين. ثم أفاق عثمان رضى الله عنه وأمر بغسل عبد الله بن سلام رضى الله عنه وحرك بناته فإذا هن قد قبضن إلى رحمة الله تعالى».

مشغول، ثم قال: «يا عبد الله بن سلام، فما فوق ذلك؟» قال: «يا أمير المؤمنين، - ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء....».

٥ - «فإذا دخلوا في تلك المغائر التي فيها الفجوات يلبسون تلك الثياب ثم يلبسون الخفاف التي من النار ويتممون بالعمائم التي من النار ويتردون بأردية من النار ويصب في آذانهم الرصاص فيبكون ويقولون: «ما كفانا كسوتنا من النار حتى صبيتم في آذاننا الرصاص والنار»، فتقول لهم الزبانية: «كنتم تتلذذون بسمعكم القاصدين». فيبكون على الدنيا وما فرطوا فيها، ثم يكون على أنفسهم ويقولون: «نحن المعروفون بطول الحكم، ونحن المتجبرون، ولقد وعدنا هذا وكذبنا وجعلنا دنيانا لعباً ولهواً، وغرنا بالله الغرور، فمكتنا على غير التوبة، فلا نجاة لنا ولا انتقال، فنحن أشد لوماً لأنفسنا». فتقول لهم الزبانية: «لقد كنتم في غفلة من هذا تجدون أنكم أقل الناس عذاباً». فيتوكل بكل واحد منهم عقرب في بطنها عشرة آلاف قرية من السم، لها زبان لها مائة ألف عقدة، في كل عقدة عشرة آلاف قلة من السم من قلال حجر، فتلرق في بطنه فتضربه في محاصرته فيصل السم إلى كبده وطحاله وفؤاده وأمعاله فيخرج ذلك من دبره، ولا يخرج آخره حتى يرجع مكانه كبد وطحال غيره يعيده الله خلقاً جديداً ليدوق العذاب الأليم. فيبكون ويضجون ويقولون: «لقد عذبنا بعذاب ما عذب به غيرنا، فيا ولنا». فتقول لهم الزبانية: «أنتم غاب عنكم الخبر وما بقي لكم». فيقولون: «هل عذاب أكثر من هذا الذي نحن فيه؟» فتقول لهم الزبانية: «أنتم بعد ما قيدتم ولا سلسلتم». فيتوكل بكل واحد منهم حيطان كبيرة

فتفرض الحيطان رؤوسهم من أبدانهم وتشق عظامهم وتنفخ النار على وجوههم، فينادون بالويل والشمير ويسألون الحيطان أن تنجي عنهم ويصبروا على باقى العذاب. فتناديهم الزبانية: «يا أشقياء، ما نستحيون من الله؟ إذا لقيتم الناس لقيتموهم محبتين». فينتهون من تلك المغائر إلى جبل يقال له غيا طوله ثلاثمائة ألف ألف سنة إلى ثلاثمائة ألف ألف سنة، فيه ثلاثمائة ألف ألف شجرة إلى ثلاثمائة ألف ألف شجرة على كل شجرة ثلاثمائة ألف ألف ثمرة، على كل شجرة ثلاثة آلاف معلق يصير إليها قوم من هذه الأمة فيتملقون بتلك المعاليق، والزبانية حولهم موكلة بكل واحد منهم خمسمائة زباني، لكل زباني خمسمائة عنق، في كل عنق خمسمائة رأس، في كل رأس لسان مثل جبل أبي قبيس، بعض الزباني على الرجل والمرأة فينشر لحمهم من أبدانهم، ثم يصق مكانه بصقة فيحرق مكانه ويحرق الجلد. ويشد مربضة من حديد تتقد منها النار ثم يضرب بها ركبهم وأبدانهم وأرجلهم ورؤوسهم، فيبكون بكاء شديداً أحر ما يكون البكاء يرجع القلب. فيقولون للزبانية: «ويحكم يا معشر الزبانية، والله ما زلنا ولا لعنا ولا شربنا خمرأ ولا زلنا ولا نظرنا إلى ما حرم الله تعالى، وحججنا البيت وصمنا شهر رمضان، فبأي شيء نزل بنا هذا العذاب؟» فتقول لهم الزبانية: «لا نعلم إلا أنا أمرنا بعذابكم». فيصرخون عليهم صرخة عظيمة فإذا هم خممود. وعقيب تلك الصرخة يقال لهم: «أليس أنتم الذين ضيعتم الصلاة واتبعتم الشهوات؟ هذا جزاؤكم غيا الذي وعدتموه». فيقولون: «ما فاتتنا صلاة قط». فيقولون: «صليتموها في غير وقتها،

قدمتموها وأخرتموها لحوالكم وقضاء
أشغالكم في دار الدنيا، فذوقوا فما للظالمين
من أنصار؟

١٤ -

يتصور النص المجازي في كتاب (العظمة) حول الواقع
رغم كل ما فيه من غورقية وإدهاشيات. ذلك أن التأثير في
الواقع والسيطرة عليه والسعي إلى تجديده وتغييره وصوغه في
إطار عقائدي هو أحد الأهداف الأساسية للنص. لذلك،
يزدحم النص بالإشارة إلى الواقع الإنساني العادي، واقع
الممارسات الأخلاقية، والسلوكية، والمعتقدات والمواقف في
الحياة اليومية؛ من حمل النساء وإجهاضهن إلى مكانة
الزوجة في المجتمع ولعن المؤذنين الذين يتقاضون أجورا على
أذاتهم. وتتم هذه المعالجة المعقدة للواقع بأسلوبين
مختلفين، أحدهما فوري أو مباشر أو كلا الأمرين معا، أي
أنه يأتي صريحا وفور سرد ما يسمح بالتعليق المحكم ويسوغ
مضمونه الأخلاقي، والثاني أكثر لطافة وخفاء، إذ ينجلي
فقط كمحتوى لإيحائي، ظلي، ينطوي عليه موقف سرد دون
أن يباح به صراحة. ويحتل ذلك في المقطعين التاليين:

١ - «لهم ميه لا يدرون من أين تجي ولا إلى
أين تذهب يسقون بها بساتينهم وزراعتهم، فإذا
بلغ ثمرهم أخرجوا العشر وألقوه في البحر.
ويصنون الله حق عبادته. وكل من خلا شيئا من
زكاة ماله أو زرعه نزلت عليه نار فحرقه».

٢ - «هؤلاء نباحوا القبور الذين ينبشون المؤمنين
من قبورهم ويعرونهم من أكفانهم». ثم يأتي
بقوم آخرين فتتعلق أصنهم وتقطع أيديهم
وأرجلهم ومناد ينادي: «هؤلاء نباحوا القبور
الذين أخرجوا الموتى المؤمنين من قبورهم
وكسروا عظامهم وأدخلوا عليهم موتاهم».

غير أن هذا التوجه نحو السيطرة على الواقع لا ينبغي أن
يعتبر الهدف الأسمى أو الوحيد للنص؛ إذ من الجلي أن
المتعة النابعة من خلق بنية سردية ونسج خيوط وتقنيات

وآليات الفراء مثيرة هي كلها غايات جمالية سامية من غايات
النص. لمة متعة في عملية التشكيل السردى في حد ذاتها
تجلى أكثر ما تجلى في الطريقة التي يولى بها السارد
اهتماما عظيما لاستجابة الملقى أحيانا، فينسج الحركة التالية
من النص استجابة لها، وفي تجاهله الكلي وقفره فوق هذه
الاستجابة أحيانا أخرى. يسأل الخليفة مثلا: من هم؟ فلا يرد
السارد إلا بكلمة هابرة لا تقطع محيط السرد ويستمر في
جملة متممة كأن الملقى لم يقل شيئا أبدا، كما في
المقطع التالي:

١ - «... ولهم يرار فيها البقر والغنم والطيور
يذبحون ويأكلون ويشربون ولا ينامون ولا
يفتابون. واحد منهم يكون مثل دنياكم هذه، يا
أسير المؤمنين، كلها برها وبحرها وسهلها
وجبلها». فقال عثمان رضى الله عنه: «سبحان
من يرزقهم بقدرته» قال: «يا أسير المؤمنين -
وخلق فوق كل حجاب «أرضا؟» مألها خلقا
على صور البقر، يتكلمون بكلام الناس».

كما تجلى في تنوع ما يسرد عند تكراره بإخراجه عن
النسق الذي كان قد تشكل فيه وخلخله التوقع وكسر مبدأ
الغناظر وخلق آلية سردية جديدة، كما يحدث في موضوعة
السرد والأشجار التي تنقل البشر على أوراقها. إن هذه المتعة
بالشكل، باللمعة الفنية ذاتها، هي التي تنتج المقاطع التالية،
وهي نسج من التكرار والابتكار، من التفسير والتفسير
والتنوع.

١ - «وجعل أسرة لأهلها، كل سرير منها يسير
بصاحبه حيث شاء إذا أمر».

٢ - «وخلق فوق أطباقها أشجارا، ثم مألها
خلاق يأكلون من الشجر وينامون على أوراق
الشجر ويقعدون، وخلق في الشجر أطباقا أو حجا
من الريح».

٣ - «على كل شجرة مائة ألف نوع من الثمر،
على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق.
وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سريرا

جوهرياً، في نسق لبابى معقد بعبد كل البعد عن نمط الثنائي السردى البسيط في مثل حكايات (كليلة ودمنة). ويتألف هذا النسق من ثلاث انشاقات أو حركات فرعية؛ الأولى هي المكون السردى الخالص، والثانية هي بزوغ العناصر المسرحية، والثالثة هي المنطوق الفعلى للسارد الذى يتخذ إما هيئة تعليق مباشر على ما يسرد، أو ابتهاج متوجه إلى الله، أو استخلاص عظة أو عبرة، دينة المهتوى أو أخلاقيته تمثل تمحيها على الموقف الإنسانى عامة، وما يمكن أن نسجه بأنه الموعظة التى يستند النص إلى قوته السردية ليقدمها واثقا من أنها ستكون مؤثرة؛ لأن السرد والمشهد المسرحى يسوغانها ويمهدان لها بقوة. وسأمثل على هذه البنية المولدة الأساسية بالمقاطع التالية:

١ - «ولهم جنة ونار غير جنتنا ونارنا هاتين اللتين وعدنا. فيهم الخائفون وفيهم الرجلون ولهم العقول، وقد ركب فيهم حسن الظن، فأبدانهم زينة بغير أكل وشرب. فسبحان من هو على كل شئ قدير، لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن». ثم قال: «يا أمير المؤمنين، وجدنا ذلك فى كتاب الله تعالى، وفيه بيان: «ويخلق ما لا تعلمون». فتصا لمن لا يخاف مولاه، وتصا لمن لا يراقبه وبخشاه، وتصا لكل قلب خافل، ولمن لن يرضى عن الله ولا يرضى الله تعالى عنه». ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بفصل وجهه، ففرش عليه الماء فأفاق، فقال عثمان رضى الله عنه: «ما غشى عليك يا عبد الله؟» فقال: «أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟ أليس يقفونهم جزاء المهينين؟ ولو وصل معرفة هذا الكلام إلى قلوبهم لخشى عليهم أن يموتوا بغير آجالهم..» ثم خلق الله تعالى فوق ذلك البحر جبلا من باقوتة حمراء طوله سبعمائة ألف ألف سنة وعرضه مثلها.

يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى بقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم الذين يريدون الصعود والمبيت. فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها. فقال عثمان رضى الله عنه: «ما مقدار علو تلك الأشجار ومنتهاه؟» قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم».

٤ - «وخلق لكل واحد منهم ألف رأس، فى كل رأس منها ألف وجه، فى كل وجه ألف فم، فى كل فم لسانان، يسبحون الله تعالى بكل لسان نوهين من التسبيح يقولون: «سبحان ذى العظمة والسلطان». ثم خلق فوق ذلك سبعين ألف حجاب من نار، غلظ كل حجاب مسيرة ثلاثمائة ألف سنة، ملأها الله تعالى من الخلائق بقدرته وحكمته. الواحد منهم له ألف رأس، فى كل رأس ألف وجه، فى كل وجه ثلاثة أفواه، فى كل فيه ثلاثة ألسن، يسبحون الله تعالى بكل لسان نوهين من التسبيح يقولون: «سبحان ذى العزة والجبروت، سبحان الحى الذى لا يموت». فإذا سبحوا تشعثت تلك الحجب حتى تشدد أصواتهم حتى يعلم كل واحد منهم أن صاحبه ليس بغافل. ولهم برار فيها البقر والغنم والطيور يذبحون ويأكلون ويشربون ولا ينامون ولا يفتابون. واحد منهم يكون مثل دنياكم هذه، يا أمير المؤمنين، كلها برها وبحرها وسهلها وجبلها».

- ١٥ -

تتجلى السيطرة التقنية على تشكيل النص فى بعد آخر دال، هو حركة تنامي البنية واكتمالها. وتتمثل هذه الحركة،

٢ - ... ما بين الجبل إلى الجبل مائة ألف بحر، على كل بحر مائة ألف جزيرة وسبعمائة ألف ألف إلى سبعمائة ألف مدينة من الزمرد الأخضر، من المدينة إلى المدينة صحارى وبرار ومروج وغيش بلا سكان. فقال عثمان رضى الله عنه: «ما هم؟» قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «ما أمير المؤمنين، لم أحط بهم علما ولا خبرا» - فنثار عليهم أرزاقهم من فوقهم. فقال عثمان رضى الله عنه: «يتناكحون؟» قال: «لا» فقال عثمان رضى الله عنه: «يتكاثرون؟» قال: «كل يوم يزيدون مثل ديناننا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها وإنسها وجننها وطيرها وروحشها ودوابها» فسبحان الذى خلق الخلق وأحصاهم عددا، لا يخفى عليه خافية تحت الأرض ولا فوقها، فقد أحصاهم وعدهم ودبرهم وحده لا شريك له وأسبع على الخلائق كلهم نعمته، وأحصى شجرهم ونباتهم حتى الحشيش الضعيف الذى يخرج بينهم، فسبحان الذى علم الأشياء قبل أن يخلقها وما يكون منها، سبحان الذى كان قبل كل شيء، وهو الآخر بعد كل شيء، سبحان الجديد الذى لا يلى، سبحان الصمد الذى لا يطعم، سبحان الذى ليس له شبه، سبحان الذى لا تغيره الأزمنة، سبحان القوى الذى لا يضعف، سبحان الذى لا يخفى عليه شيء سبحان من أمره بين الكاف والنون، سبحان العزيز الغفور، سبحان القادر على ما وصفناه، وهو على كل شيء قدير. نسألك أن تغفر لنا وتغفر لنا وترحمنا برحمتك يا أرحم الراحمين، لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار. - ثم جعل فوق ذلك بحرا طوله تسعمائة ألف ألف سنة إلى تسعمائة ألف ألف سنة، وجعل فى ذلك البحر ألف ألف مدينة، كل مدينة مثل ديناننا هذه عرضا وطولا، وملأها خللاق لا يعلم عددهم إلا الله.

١٦ -

٣ - ... والذى خلق فيهما دون العرش تحت العرش كحلقة ملقاة فى أرض فلاة وذلك من طول العرش وعرضه. وإن الله مستو على العرش بعظمته وقدرته، ليس للعرش منتهى فى الطول والعرض. واستواؤه استواء طول وقدره وجلال ووحدانية وفردانية وصمدانية، هو الأول والآخر والظاهر والباطن والقابض والباسط والخالق والرازق، ليس له شبه ولا له فى ملكه شريك ولا فى سلطانه تقطيع ولا فى حكمه باطل ولا له نهاية، واحد أحد فرد صمد له نور لا يطفأ وسلطان لا يلى، لا له مطعم ولا مشرب، يدها مبسوطتان بالرأفة والرحمة، قد ستر واحتجب بعظمته بحجاب القدرة عن نواظر العيون والألسن الناطقة، سميع بصير حكم عدل على كريم تبارك الله جل جلاله وعظم شأنه وعلا سلطانه الذى خلق كل شيء فقدره تقديرا وأحصاهم عددا صغيرا وكبيرا. ثم ضرب ما دونه على العرش سبعين ألف حجاب، كل حجاب سبعون ألف عام من نور يتلأأه.

من منظور معرفى خالص، تبدو آراء كثيرة مما يطرحه كتاب (المعظمة) جذيرة بالتأمل. ما قيمة المادة التى يحتويها النص علميا، مثلاً؟ هل كانت الأفكار التى يطرحها معرفة شائعة أم مقاحة للمتخصصين فقط؟ بل هل كانت مما يندرج فى إطار معرفة العصر العلمية؟ أم أنها ليست أكثر من جموح إبداعى لخيال خلاق يتكرر ويغترى ويخلق ما شاءت له المتعة ونشوة الإلهاب أن يفعل؟ هل فكرة أن الأرض ليست إلا كوكبا ضئيل القدر بين ما خلقه الله من أكوان فكرة مألوفة فى الفكر اليونانى والعربى الذى أفاد منه؟ أم أن فيها قدرا من الطرافة والجدّة ناهيا عن جموح الخيال المتجاوز لاغير؟ وهل فكرة نسبته الزمن، وتغيره فى العالم من مكان إلى مكان فكرة شيقة علميا ومألوفة فى سياقها التاريخى، أم أنها تدخل فى إطار المتخيل الجموح فقط؟ إنه للاف أن

العلم معرفة، على قول أبي نواس. غير أن بين ما يلفت النظر أيضا في المادة المعرفية التي يطرحها كتاب (العظمة) أمورا من نمط مغاير: إن فكرة خلق الله لعوالم بملأها بمخلوقات لهم مناسكهم وعباداتهم وأنبياءهم وقيامتهم وقوانين حسابهم الخاصة بهم، ولهم جنتهم ونارهم، ولهم كتبهم السماوية المختلفة عما لـ «نا»، مع أنهم لا يعرفون بنا ولا نعرف بهم، لتبدل دليلا على تفتح عقلي وعقائدي بارز، خصوصا أنها تصدر فيما يفترضه النص من صحابي مؤمن متشدد في إيمانه وتطرح على واحد من الخلفاء الأربعة الراشدين. وفي هذا الإقرار البين ما يشعر بأن القيم الروحية والدينية، ومبادئ الإيمان والمقيدة، كلها أمور نسبية ترتبط بآزمنة وأمكنة معينة، وتتغير من مكان إلى مكان، ومن قوم إلى قوم، ومن خلق إلى خلق، ومن كون إلى كون، وتظل مع ذلك إلهية، قدسية، سارية، شرعية. وذلك في الذروة من نفى المطلق الثابت اللامتغير في الفكر الديني، وبما قد يبدو متعارضا مع التأويل الظاهري للنصوص التي تشير إلى واحدة الخلق ووحدانية الرسالة وإطلاقها وانحصار الحقيقة الكلية الشاملة فيها.

ومن المنظور المعرفي ذاته، ثمة فكرة لافتة وعلى قدر من الدلالة بعدد هي نسبة امتلاك المعرفة بعلم الله إلى سلسلة تبدأ بآدم، مما يبدو طبيعيا، وتنتهي بالإنسان في وجوده المطلق، لكنها تتمفصل في دانيال، وليس فيها عنصر فاعل واحد ذو أصول عربية أو إسلامية. ولهذا التمرکز الكلي للمعرفة في نبي يهودي منظوبات خطيرة دالة، خصوصا أن السياق التاريخي الذي يروى فيه النص سياق إسلامي هربى كان قد احتشد لنصف قرن من الزمان على الأقل بصراع مصري فعاك بين اليهود والمسلمين. وبما هو عميق الدلالة هنا أن اكتساب آدم المعرفة تحقق بفعل إلهي، أي أن فضل آدم فيه هو فضل المتلقي الحافظ فقط، أما اكتساب دانيال المعرفة وحفظها للبشرية فقد كان حصيلة جهده الشخصي وسعيه وذكائه، وامتلاكه الأدوات والعدة الكفيلة بأن تضمن له النجاح. وفي كل ذلك يوضع دانيال اليهودي في موضع سام لا نظير له. لكن من الدال أيضا أن آدم لم يكن أنانيا في حرصه على المعرفة، فهو غشى عليها أن تضيع فقط لا أن يفقدها هو نفسه:

الزمن في الجحيم وفي الجنة يقاس بوحدات نقبس بها زمنا في الحياة الدنيا، مثل الساعة واليوم والشهر والسنة، لكن طبيعة هذه الوحدات وأطوالها مختلفة عما هي عليه في هالنا،

«وجعل للنار سبعة أبواب، وجعل لها أربع قوائم، وجعل لها سبعة رؤوس، في كل رأس سبعة أوجه أقبح ما كان من الوجوه، في كل وجه ستة أفواه، في كل فيه سبعة ألسن وسبعة أضراس وأسنان، طول كل سن مسافة ألف ألف ألف سنة، والسنة أربعة آلاف شهر، والشهر أربعة آلاف يوم، واليوم أربعة آلاف ساعة، والساعة الواحدة مقدارها مقدار سبعين سنة من سنينا».

ثم :

«وتسمى كل جنة باسم معلوم: الأول جنة النعيم، الثاني دار السلام، الثالث دار الخلد، الرابع الفردوس، الخامس دار الجلال، السادس جنة عدن، السابع الدار العليا. طول كل دار مسيرة تسعمائة ألف ألف ألف سنة وكذلك عرضها. إلى تسعمائة ألف ألف سنة وكذلك عرضها. والسنة ثمانون شهرا، والشهر ثمانون يوما، واليوم ثمانون ساعة، والساعة الواحدة ألف سنة من سنينا هذه».

وبين هذه المناحي العلمية الطريفة أيضا قياس المكان بالزمان وبشكل خاص القياس بالسنوات، وهو ما يستخدمه العلم المعاصر إذ يقيس المسافات الكونية بالسنوات الضوئية، ونادرا ما يقاس المكان بوحدات مكانية، وحين يحدث ذلك مرة فإنه يستدرك، كأنما اقتترف السارد خطأ يضرب به بسرعة:

«قال: يا أسير المؤمنين، — ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء طولها مسيرة عشرة آلاف ألف ألف ألف ألف فرسخ، بل سنة».

مثل هذه الأمور جدبرة بالتمحيص من قبل علماء متخصصين في تاريخ العلوم، وأنا لست منهم ولا أدعي في

جميعهم، والمقاطع التي تصف مكانتها بين أجمل مقاطع الكتاب.

والفكرة الثانية قد تكون فريدة تماما، وهي أن الله تعالى:

«خلق فوق ذلك أرضا سمكها ألف سنة وبسطها مثل ذلك وخلق فيها ملائكة سودا لهم رؤوس في كل رأس وجهان في كل وجه فمنا، في كل فم لسانان، لو هموا أن يقرضوا الثرى لفعلوا وأن يصنعوا أهل جهنم وسكانها لفعلوا، ينادى أهل جهنم منهم بالأمان».

أترى في هذه الفكرة النادرة تجسيدا لرغبة في إلهاء مكانة متميزة خاصة للسود من عباد الله؟ أو كان أحد رواة الكتاب أسود مثلا فأسقط هذا البعد الدلالي العرقي على النص، أم أن ذلك في كتاب دانيال فعلا رآه فيه عبد الله بن سلام وهو ناقل له وحسب؟

ثم ملححة الملح قاطبة

١٧ -

وأخيرا، فإن مما لا ريب فيه أن المشاهد التي تجلو ما يسميه النص «حضيصة القدس» بين أروع المشاهد المازنية التي صاغها الإبداع، وإن منظر الله جل جلاله وهو يسامر المؤمنين من أهل خاصته في مكانه القدسي الفائق، ويردهم عن أن يشربوا من أيدى الحور العين ليصب لهم الشراب ويستقيهم بيده، ثم يردهم عن أن يسجدوا له قائلا: إن الوقت لم يعد وقت سجود بل هذا وقت النعمة والمنفعة، لبين المشاهد الخارقة التي يكاد يستحيل التكهن بمدى فاعليتها وفتنتها للمؤمن الحقيقي الذي يستمع إلى هذا النص أو يقرأه أو يتأمله بأى صورة كانت، جزا الله عز وجل المؤمنين الصادقين هذا الجزاء السحري العظيم إلى أبد الأبدن وغمرهم بما فيه من غبطة ونعيم. وجزاكم مغلة لطول اصطباركم على.

«فخشى آدم عليه السلام على العلم الممزق أن يذهب، فعمل ألواحاً من الطين، وكتب عليها العلم واستودعها في مغارة يقال لها المانعة».

أما دانيال فقد كان مصدر حزنه أنه هو سيفنقدها وسيكتسبها آخرون:

«فلما حضرته الوفاة نأسف عليها نأسفا عظيما كي لا تقع في يد غيره. فلفظ الله تعالى وأخرجها ونشرها في الدنيا».

وقد يكون هذا أول تجسد لفكرة شهوة امتلاك المعرفة امتلاكاً حصرياً وإقصائياً والضمن بها على الآخرين. أما إرادة نشر المعرفة وفعل نشرها، فإنهما أمران إلهيان يتجاوز بهما الخالق حرص الفرد وأتانية التملك الحصري. وذلك أمر شيق بحق قد يجسد فرقا جوهريا بين نظرة اليهودية ونظرة الإسلام للمعرفة - على الأقل كما يعاينهما الراوي - الأولى حصرية إقصائية، تجمد تجليا آخر لها في مفهوم شعب الله المختار حصرا وإقصاء، والثانية إنسانية اشتراكية تجمد تجليا آخر لها في تأكيد الإسلام إنسانية رسالته وشموليتها وانفتاحها لبنى البشر أجمعهم. وقد تكون لهاتين النظرتين تجليات أخرى أهمها في تقديري تصور الإسلام عملية الخلق وموقع آدم واكتسابه المعرفة فيها وتصور اليهودية ذلك. أليس من الدال مثلا أن الشجرة التي يحرم الله على آدم الأكل منها في القصة التوراتية هي شجرة المعرفة وأن الله، كما يروى سفر التكوين، يخشى حين يأكل آدم وحواء من شجرة المعرفة أن يأكل آدم بعدها من شجرة الحياة فيصبح عادلا مثله فيعاقبه بنفيه من الجنة.

أما في القرآن الكريم، فلا يرد هذا الجزء من القصة إطلاقا، بل - وذلك مكمن الدلالة الفرقية - إن الله علم آدم الأسماء كلها مؤثرا إياه بذلك على غيره من المخلوقات! إن ذلك لشيق بحق، والله أعلم.

ومن منظور استرجاعي معاصر، ثمة فكرتان فانتتان فعلا، الأولى هي المكانة التي يوليها النص للزوجة في الجنة، فهي أعلى مكانة وأقرب إلى المؤمن والله من الحور العين

في الكتاب الثاني

للساحر الوهرائي

القسم الثالث

منامات الوهرائي ومقاماته

(للبحث صلة)

ثم يأتي الصباح الذي ما بعده من صباح.

فيبدأ الكلام الذي لا يباح

في قاتن المنامات

وغيرهم المقامات والمدامات

الهوامش :

(١) أستخدم مصطلح «الخيال المتعلق» بدلاً من «الخيال المتعلق» في بحث متميز عن شعر الإحيائيين. راجع: الأعلام، ج. بغداد ١٩٨٠.

(٢) مع أنه قد يعني ذلك، وسأناقش هذا الأمر في فقرة قادمة.

(٣) ولكم كان أمين حساساً ولما حين عقد مقارنة مباشرة بين لبالي التوحدي ولبالي شهر زاهد قال فيها ما يلي:

«إن أسلوبه أشبه شيء بألف ليلة وليلة، ولكنها ليست لبالي للمهو والطرب وكبد النساء ولعب الغرام، إنما هي لبالي للفلاسفة والمفكرين والأدباء، إذ يعرض فيه لأهم مشاكل الفلاسفة، كالبحث في الروح والعقل والقضاء والقدر وما إلى ذلك، كما يتعرض لمشاكل البلغاء كالبليغة البديعة التي جرى فيها الحديث عن النظر والنظم والمفاضلة بينهم، ومزايا كل ونقصه ومكنا. فإن كان ألف ليلة وليلة يصور أهدع تصوير الحياة الشعبية في ملاحمها وقصصها، فكتاب الإعجاز والموانسة يصور حياة الأرستقراطيين أرستقراطية عقلية، كيف يحنون، وفهم يذكرون، وكلاهما في شكل قصص مضمّن إلى لبالي، وإن كان حظ الخيال في الإعجاز والموانسة أقل من حظه في ألف ليلة وليلة».

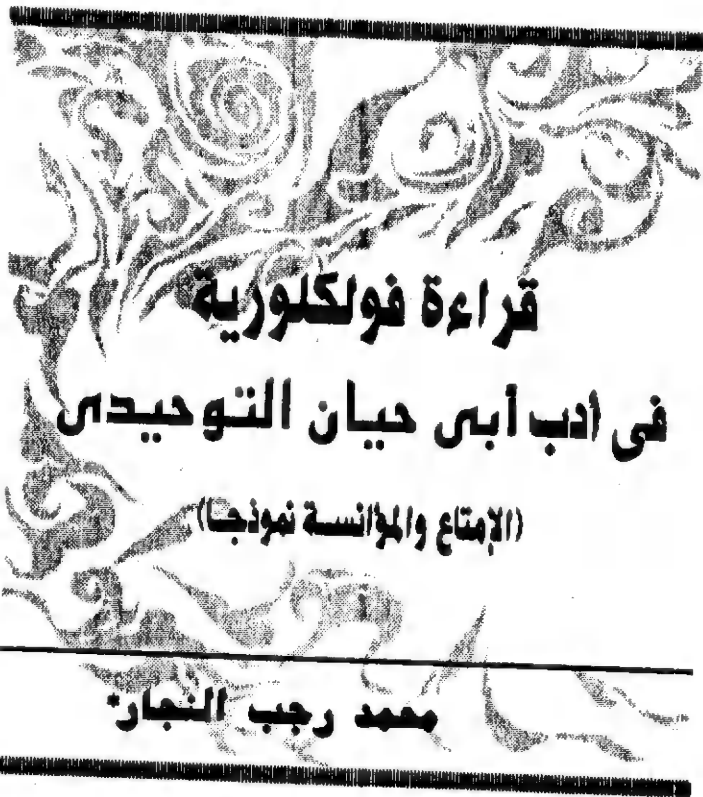
(٤) وكثيراً ما أسألت إن كان اسمه «التوحدي» لا كنية بل صفة صاغها صانع الملاح ليصف بها طبيعة ثقافة الرجل وعمله الذي بدا له أنحلاً من ثقافات معاصرة متعددة وسأحا إلى التوفيق بينها وموحداً لها في صيغة عربية.

(٥) لعل هذه الغرابة أن تتعامل حين تذكر مدارس ومذاهب سميت بأسماء أوضاع للجسد الإنساني، من مثل «المخاليين» اليونانيين، و«القاعنين» من الجهاد، و«الوقوف» على الأطلال.

(٦) تصورها، تخرج المقامة على المجلدية بطريقتين مهمتين، الأولى هي الخروج من الفضاء المخلوق إلى الفضاء المفتوح، والثانية هي الخروج من أرستقراطية الفكر إلى ساحة الحياة اليومية والبطل المخامر الذي يكسر حدود حاله بالحيلة والفتنة وحده الذهن والبراعة اللغوية، مجسداً فن الكدبة. وبمعنى ما هم نقلة من الكدبة الأرستقراطية الفكرية، حيث ينال المطلوب بالطلب المتوصل بتقديم المعرفة لنا لسيد أمر مالك للسلطة، إلى الكدبة الشعبية المادية حيث ينال المطلوب بالقوة ويتوزع البطل الجديد أحده السلطة مؤقفاً. أما فيما فإن المقامة تخرج على المجلدية بابتكار لإقناع جديد لها وترسيخ لغة السجع التي توضعها في الموروث العربي السابق على الحديث، ولغة التفريق اللغوي والذهني، والغرابة، وتكتسب بنيتها المازية فستقل استقلالاً نهائياً.

وأما المعجالية فإنها أحياناً تنسب إلى لنفسها إطاراً وأصولاً مجلسية، كما في كتاب العظيمة، لكنها أحياناً أخرى تنقلت من إطار المجلس لتتحول إلى كتابة حرة في فضاء لا محدود. وبين نماذج ذلك نسجم الصبا ولمة الحلم في وحلة الأولياء لابن طام المقدسي، تلميذ ابن عربي.

(٧) الاقتباسات الواردة في هذا القسم من كتاب العظيمة مأخوذة من تحقيق لخطوطه لمت بإنجاز، وأمل أن ينشر قريباً.



قراءة فولكلورية

في ادب أبي حيان التوحيدي

(الإمتاع والمؤانسة نموذجاً)

محمد رجب النجار

إعادة إنتاجها وتوظيفها في النص الأدبي (= الإنشاء الكتابي) ضمن سياق ثقافي جديد، توظيفاً جمالياً وفكرياً، على مستوى البنية الشكلية للنص، والبنية الموضوعية (= المضمون) معاً.

ومثل هذه القراءة التي نقترحها بشأن قراءة أبي حيان التوحيدي، قراءة فولكلورية الإمتاع والمؤانسة نموذجاً تقتضي هنا الوقوف عند عدد من المحاور الأساسية:

١ - (الإمتاع والمؤانسة) بين الشفاهية والكتابية، أو بين الأداء الشفاهي والإنشاء الكتابي.

٢ - المأثورات الشعبية أو المواد الفولكلورية وعناصرها في الكتاب.

٣ - توظيف المأثورات الشعبية على مستوى المضمون في الكتاب.

٤ - توظيف المأثورات الشعبية على مستوى الشكل في الكتاب.

نقصد بالقراءة الفولكلورية هنا هذه القراءة التي تقف على المادة الفولكلورية الظاهرة أو الكامنة في نسج النص الأدبي، منسجمة مع فضاء بنائه، ومسيرة لمقاصده، ومتعاقبة معه بكيفيات مختلفة. وغاية هذه القراءة تحديد النصوص الفولكلورية وتحليلها، ابتغاء الكشف عن طرائق استلhamها، وغاياتها الوظيفية الجديدة في النص الأدبي. هذه القراءة لا تقف عند حدود النص الأدبي المعاصر، ولكنها تتجاوز إلى النصوص الأدبية القديمة، خاصة ذات الطابع الموسوعي، ومن بينها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذائع الصيت لأبي حيان التوحيدي (٣١١ - ٤٠١ هـ)، الذي نتخذ نموذجاً لهذا النوع من القراءة، باعتباره نصاً أدبياً (وموسوعياً في آن). إننا هنا لا نبحث عن المأثورات الشعبية أو المادة الفولكلورية وعناصرها motifs في حد ذاتها، كما وردت ودونت في المصادر العربية القديمة، فجمالها الأول علم الفولكلور التاريخي، وإنما نتبعها هنا بحثاً عن مقوماتها وطبيعتها الشفاهية (الأداء الإنساني) وكيفية استلhamها، أو بالأحرى

أولاً: كتاب الإمتاع والمؤانسة

بين الشفاهية والكتابية

كتاب «الإمتاع والمؤانسة» يقوم على مجموعة من «الأحاديث» التي «حدث» أبو حيان أبا عبد الله العارض المعروف بابن سعدان الوزير (ت ٣٧٥هـ) عندما أتيح له أن يشارك في مجلسه. وكل «حديث» منها كان يلقى في جلسة واحدة، في ليلة واحدة، ولمرة واحدة.. ثم يخشى الحديث - من الوجود الإنساني إلى الأبد، مع انتهاء الموقف نفسه، وذلك في حالة الغيبة الكلية للكتابة، ومن ثم فهو عرضي لا يتصف بالديمومة؛ الأمر الذي انتبه إليه أبو حيان مدركاً الفرق بين التعبيرين الشفاهي والكتابي، عندما قال:

«... فإن الكلام إذا مر بالسمع حلق وإذا شارفه البصر بالقراءة من كتاب أسف، والخلق بعيد المثال، والمسف حاضر العين، والمسموع إذا لم يملكه الحفظ تذكر منه الشيء بعد الشيء بالوهم الذي لا انعقاد له، والخيال الذي لا معرج عليه» (الإمتاع، ١، ٩٥).

وكان من الممكن أن يكون هذا هو مصير هذه الثروة من الأحاديث التي ألقاها أبو حيان في حضرة الوزير، لولا أن استجاب أبو حيان لنداء، أو بالأحرى، لتهديد صديقه وصاحب الفضل عليه أبي الوفاء المهندس حين طلب منه - وحسناً فعل - أن يدون كل ما كان يجرى من أحاديث في مجلس الوزير؛ فكان هذا الكتاب «الإمتاع والمؤانسة» في صورته الكتابية (انظر فائقة الكتاب). وبهذه المرحلة التدوينية تكون أحاديث أبي حيان قد انتقلت من عالم الحدث الشفاهي إلى عالم الحدث الكتابي، ومن هيئتها السمعية إلى صورتها اللفظية. هذه الأحاديث - على مستوى الخطاب الشفاهي - قد استغرقت ٤٠ ليلة، وعلى مستوى النص الكتابي ٣٧ ليلة، بعد أن فرضت عليه آليات النص الكتابي شروطها، ومن بينها دمج ثلاث ليال، مع ليال أخرى، ولعل هذا هو الذي يفسر لنا اضطراب ترقيم الليالي في النص الحقيقي للكتاب.

وتنوع هذه الأحاديث وارتباط سردها في وقت الفراغ بالليل، وارتئانها الدائم بهذا التوقيت، يطلق عليها في التراث

العربي مصطلح «مسامرة»، حيث «السمر» حديث الليل على حد تعبير أبي حيان (١: ٢٠٦). ومن هنا جاء العنوان الفرعي للكتاب، وهو «مجموع مسامرات في فنون شتى حاضر بها المؤلف أبا عبد الله العارض في هذه ليال»، وهايتها الإمتاع والمؤانسة ولكنها - هذه المرة - مسامرات الصفوة أو النخبة، أو الخاصة لا العامة على حد تعبير أبي حيان، وتستهدف حينئذ الإمتاع والمؤانسة الفكرية. ومن المعروف أن الحديث نوع من الاتصال اللفظي أو الخطاب الشفاهي (حتى لو كان مقروءاً، فقراءة نص مدون تعطيه صورة شفاهية بالضرورة) الذي يتوصل بالآليات الذاكرة الشفاهية، ويخضع - في إنتاجه - للدinاميات النفسية للتعبير أو الخطاب الشفاهي الذي يقوم على التذكر والتجميع والإطناب والاستطراد والغزارة، والتقليد والمحاكاة، والمشاركة والدفع الإنساني، حيث يخلق - جواً تفاعلياً بين المتكلم والمتلقى، ولا يستقل بذاته أي باللفظ، ولكنه يستعين دائماً بوجود غير لفظي (مثل تعبيرات الجسد، استجابة المتلقى، السياق.. إلخ) ويخضع للتداعي بنوعيه التراكمي والتقابلي، كما نعرف؛ ذلك أن الإنشاء الشفاهي يعمل من خلال «نوبات معلوماتية» تتداهى على ذهن المتكلم أو الراوية - وهو هنا أبو حيان - مما جعل الأحاديث مشتقة في كثير من الأحيان، فقد تستدعي كلمة من الكلمات - قد تمنّ للوزير، أو تطرأ على بال أبي حيان - سلسلة من التداعيات على نحو يدفع بالحدث الواحد إلى التشتت - ولا أقول التنوع - ذلك أن البنية الشفاهية - بطبيعتها - بنية مفككة على مستوى المضمون؛ الأمر الذي انعكس سلباً على الكتاب فجاءت بنيته مفككة على المستوى الموضوعاتي على شكل «فنون شتى» على حد وصف العنوان الفرعي لموضوعات الكتاب، على النقيض من الكتابية؛ ويعتذر أبو حيان عن طغيان البنية الشفاهية على الكتاب وطبيعته التفكيكية، مبرراً ذلك تبريراً صادقاً مع نفسه، لأنه ببساطة نابع من الديناميات النفسية للشفاهية، فيقول مخاطباً أبا الوفاء المهندس بأنه سوف يكتب الجزء الثاني - كما كتب الجزء الأول - «من غير ترتيب يحفظ صورة التصنيف - بمعنى التأليف - على المادة الجارية لأهله...» (بمعنى وحدة الكتاب الموضوعية) وعذري من هذا

واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجري على هواه بحسب السانح والناهي، (الإمتاع ١: ٢٢٦)، الأمر الذي يؤكد أن أبا حيان كان يدرك جيدا الفرق بين الأمرين، فيقول معقبا ذات مرة:

«... هذا منتهى كلامه على ما خلقه الحفظ، ولقنه الذهن، ولو كان مأخوفا عنه بالإملاء لكان أقوم وأحكم، ولكن السرد باللسان لا يأتي على جميع الإمكان، في كل مكان» (الإمتاع ٣: ١٤٤).

فضلا عما يرتبط بفروق أخرى كان يعبأ أبو حيان جيدا بين «الكتاب والخطاب» من حيث إن:

«الكتاب يتصفح أكثر من تصفح الخطاب، لأن الكاتب مختار، والمخاطب مضطر، ومن يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت، وأحسن أم أسأت [= التنقيح]. فإبطائك غير إصابتك، كما أن إسرارك غير معف على غلطتك» (الإمتاع ١: ٦٥).

وعلى الرغم من الوعى الكتابي لدى أبي حيان، وعلى الرغم أيضا من وجود «قصيدة» الكتابة عند تأليف (الإمتاع والمؤانسة)، فإنه قد فشل في تحقيقها نسبيا، أو بالأحرى لم ينبجج في طمس معالمها الشفاهية التي كان واحيا بها، وتتجلى قصيدة المؤلف مرة أخرى، وبوضوح شديد، في قوله في نهاية الكتاب مخاطبا أبا الوفاء المهندس:

«أيها الشيخ، إنما نثرت بالقلم ما لاق به، فأما الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير، فكان على قدر الحال والوقت والواجب، والاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة، ولما كان قصدي فيما أعرضه عليك وألقيه إليك أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بدا من تنسيق بزدان به الحديث وإصلاح بحسن به المنزى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية...» (الإمتاع ٣: ١٦٢).

وبرغم هذا الحكم القاطع، فإن عقليته الشفاهية ظلت سائدة ومهيمنة على عقليته الكتابية، فكان أن انتهى التقابل بين الشفاهية والكتابية هنا لصالح الشفاهية في بعض المواضع، ولصالح الكتابية في مواضع أخرى، لاسيما في الجزء الثاني. وقد أشار هو إلى انحصار النزعة الكتابية فيه، حيث يقول في مقدمة هذا الجزء:

«... وسردت في حواشيه أعيان الأحاديث التي خدمت بها مجلس الوزير، ولم آل جهدا في روايتها وتقريبها... بل زبرجت كثيرا منها بناصح اللفظ، مع شرح الغامض وصلة الهدوف وإتمام المنقوص» (١: ٢).

متداركا آليات النص الكتابي.

إن النص الكتابي قائم باللغة ومستقل بها، كما نعرف على النقيض من النص الشفاهي الذي لا يستقل بذاته، أي بلفظه، ولكنه يستعين دائما بوجود غير لفظي، كما سبق أن أشرنا. ويكرر - كما يتأكد - هذا الوعى الكتابي - في أوائل وعوائيم الأجزاء الثلاثة للكتاب، من خلال تكرار خوفه من وقوع الكتاب في أيدي خصومه، مما يعني أن الملقى هنا، ليس أبا الوفاء وحده، وإنما القارئ بعامة، ما بقيت نسخة من الكتاب في مكان ما يمكن أن تقع في يد قارئ ما، وهو أمر ما كان ليغيب عن أصحاب العقلية الكتابية منذ الشروع في تأليف كتاباتهم، ومنهم أبو حيان، إذ يقول:

«وأنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد، كما سألتك أولا على طريق الاقتراح، أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيايين، بعيدة عن متناول أيدي المفسدين المنافسين، فليس كل قاتل يسلم، ولا كل سامع ينصف» (١: ٢).

والشاهد من وراء ذلك كله أن أبا حيان كان يقصد «الإنشاء الكتابي» قصدا، وأن القارئ لا السامع - مع غيابه بالطبع - كان حاضرا في ذهن أبي حيان، وهذا هو مبرر الكتابة الحقيقي لهذا الكتاب، وليس التهديد الموجه من أبي الوفاء إلى أبي حيان كما يزعم في «مسكنة وذلة»، محاولا

وقد اعتمدت أحاديث أبي حيان - في تحليلها الوصفى - على مصادر عدة، أهمها وأكثرها على الإطلاق السماع (حتى الفلسفة لم يتعلمها أبو حيان إلا سماعاً) الذي قد يأتي مطلقاً، دون إسناده إلى رواة الذين سمع عنهم، وقد يأتي مقيداً بالإسناد وهذا هو الطابع الغالب في الكتاب بحكم المؤثرات الشفاهية فيه. ومن هذه المصادر أيضاً المحاورات التي يكون أبو حيان طرفاً فيها، ثم القراءات، فالأماشي، ويشير أبو حيان إلى ذلك كله بمبارات صريحة تحدد مصادر روايته الشفاهية وأصوله الكتابية، وكيف وصلت إليه. ومن الجدير بالذكر أن المصادر الشفاهية هنا (السماع والمحاورات) هي الطاغية على أحاديث أبي حيان، على نحو تكشف عنه خلفية شفاهية مهيمنة عليه بأكثر مما تكشف عن خلفية كتابية في أدبه. ومعنى هذا أن الكتاب - في كل حديث من أحاديثه - يرغم تحوله إلى نص كتابي، ظلّ يحمل جينات الشفاهية وبصماتها، بوضوح ملحوظ (ودراسة هذه التحولات يمكن أن تؤدي إلى فهم أعمق لديناميات التحول الشفاهي - الكتابي في الثقافة العربية في شقها الكتابي، وهو أمر يستحق دراسة قائمة بذاتها)، ذلك أن الكتاب - بمادته الفولكلورية الضخمة - لا يخفي جذوره أو أصوله أو خلفياته الشفاهية، كما أن أبا حيان نفسه لم ينكر أو يتنكر لهذه الأصول الشفاهية التي ظلت طاغية على أحاديثه في معظم ليالي الكتاب. وعلى الرغم من أن أبا حيان كثيراً ما يعترف بأن دوره في الكتابة لا يعدو أن يكون «رسماً للكلمات وتقييداً للعلم»، فهو كثيراً ما يصرح بأن الوزير كلما أعجبه حديث «يرسم بجمعه» فيستجيب فوراً لذلك قائلاً «فأفردت ذلك في هذه الورقات» (٢: ٦٥، ٩٢)، وأحياناً يقول «وكان الوزير قد استزادني - من هذا الحديث - فكتبت له هذه الورقات، وقرأتها بين يديه» (٣: ٣٧)، وتارة أخرى يضيف قدراً من الأهمية على نفسه، فيستأذن هو الوزير في تدوين حديث من أحاديث المجلس... وإذا أدنت لي رسمت كلماتها في ورقات» (٢: ٢٣)، معلناً عن رغبته الحقيقية في نقل المنطوق إلى المقروء، من هيئته اللفظية والسمعية إلى صورتها الخطية والبصرية، ومن لغة الحديث الشفاهية والآنية والمهكية والحرّة والعرضية إلى اللغة البلاغية الدائمة، والثابتة، والمقيدة

أن يظهر أمام خصومه ومنافسيه أنه مضطر لفعل الكتابة وصدق الرأي، فقد كان بمقدور أبي حيان أن يعيد إنتاج هذه الأحاديث شفاهياً في مجلس أبي الوفاء صديقه وصاحب الفضل عليه، وطالما ذكر أبو حيان أنه حدثه بمثل هذه الأحاديث وشافهه بأحاديث أخرى أتى على ذكرها في (الإمتاع والمؤانسة)، ولا فقيم التكرار - تكرار الأحاديث في الكتاب - وهو نفسه يرى أن من شروط الأحاديث الشفهية أن تكون جديدة ومبتكرة، فلكل جديد لذة، على حد تعبيره. وما دما قد انتهينا إلى أن فعل الكتابة هنا مقصود.. فيألي أي مدى بعد (الإمتاع والمؤانسة) نصاً كتابياً؟! لقد رأينا طغيان النزعة الشفاهية عند القراءة الأولى، لكن سرعان ما هيئت النزعة الكتابية، واستعاد معها أبو حيان آلياته الكتابية فزبرج الكلام بناصع اللفظ، مع شرح الغامض وصله المهدوف وإتمام المنقوص وغير ذلك من آليات الكتابة، ولكن من دون طمس كامل للنزعة الشفاهية، إلى الحد الذي يعد معه الكتاب شاهداً حياً على مرحلة طبيعية من مراحل نمو الكتابية من داخل الشفاهية في الثقافة العربية.

والحديث من حيث هو تتابع كلامي يدور في الزمان، معتمداً شأنه شأن الفنون القولية/ الشفاهية يقوم على الخط السردى، وهو خط أثير في الأحاديث الليلية أيضاً (لاحظ علاقة الحديث هنا بالحديث الكلامي والأحدثنة، والحديث من حيث هو فعل وزمان، ومنها الحادثة، والحادثات، والحوادث.. والحداث - بمعنى أول الزمان، أي مضارع للحادث، والحداث اسم للزمان فقط... (لمزيد من التفصيل انظر «الإمتاع» ج ١ ص ٢٥ - ٢٦). ولذلك كثيراً ما يستخدم أبو حيان لفظة «سرد» للتعبير بها عن عملية رواية الحديث، أو التلفظ به. فيقول مثلاً «هذا وأنا أفعل ما: طالبتني به من سرد جميع ذلك..» (الإمتاع ١: ٧)، ويستمر مستخدماً هذا اللفظ حتى نهاية الكتاب، مثل قوله على لسان الوزير «وكان عيسى بن زرعة قد سرد على سنة سبعين وثلاثمائة ليالي كانت الأشغال خفيفة والسياسة بالماضي عامة» (٣: ١٢٧) أو قوله «فسردته على وجهه، ولم أأعادر منه حرفاً» (٣: ١٤٩).

ويمكن تصنيف هذه المادة الفولكلورية وعناصرها في الكتاب، على النحو التالي:

- ١ - الأدب الشعبي وفنونه.
- ٢ - المعتقدات والمعارف الشعبية.
- ٣ - العادات والتقاليد الشعبية.
- ٤ - الثقافة المادية والفنون الشعبية.

فيإذا ما انتقلنا إلى تصنيفها تصنيفا فرعيا، وتحديد موضعها في الليالي، اوضح لنا حجم هذه المادة وعناصرها Motifs - كما وكيفا - على النحو التالي:

- ١ - الأدب الشعبي وفنونه:
 - ١/١ الأساطير (بقايا وإشارات): ل (= الليلة) ٣٢.
 - ٢/١ الأمثال الشعبية:
 - ١/٢/١ تعريف المثل. ل: ٢٥.
 - ٢/٢/١ نصوص الأمثال. الليالي: ٣، ٤، ٦، ٩، ١٧، ١٩، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٤٠.
 - ٣/٢/١ قصص الأمثال. ل: ٣٢.
 - ٣/١ الحكم والوصايا والأدعية ل: ١٩، ٢٠، ٢٦، ٣٧.
 - ٤/١ أحاديث الزهاد وأقوال النساك ل: ٢٤.
 - ٥/١ من كلام العامة ولغة المولدين، وألغاز السباب ل: ١٨، ١٩، ٣٩.
 - ٦/١ القصص الشعبي - عام:
 - ١/٦/١ القصص (عام، الحديث القصص، القصص الخرافية، ترميزات ووظائف، قصص الخاصة وقصص العامة) ل: ١٦، ١٧.
 - ٢/٦/١ القاص الشعبي ومكانته. ل: ١٦.
 - ٧/١ القصص الشعبي - تصنيف:
 - ١/٧/١ حكايات الحيوان التعليمية (الشارحة) والتعليمية

والمخلقة، على نحو يمكن معه القول بأن أبا حيان قد نجح في تجاوز مرحلة الخط الفاصل بين الأداء الشفاهي والإنشاء الكتابي، ليس فقط من خلال عبقرية الأسلوبية، أعني عبقرية الصياغة الأدبية لكثير من المرويات الشفاهية وإحالتها إلى صيغ كتابية (نصوص أدبية)، بل أيضا من خلال وعيه بديناميات النص الكتابي وتوافر القصيدة الكتابية لديه منذ الصفحات الأولى للكتاب (خطبة الكتاب)، على نحو ما أشرنا من قبل.

ثانيا: المائزات الشعبية وعناصرها في الإمتاع والمؤانسة

يقوم (الإمتاع والمؤانسة) - موضوعيا - على محورين كبيرين، أحدهما المحور الفلسفي وهو محور تخصصي بحث، تتوجه إليه عناية أهل الفلسفة، والآخر المحور المعرفي العام، وهو محور ثقافي / موسوعي، هذا المحور هو الذي يعنينا في هذا المقام، حيث تشكل فيه المادة الفولكلورية - كما وكيفا - الجزء الأكبر منه، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من بنية الكتاب - شكلا ومضمونا - (بقدر ما هي أيضا جزء لا يتجزأ من البنية الثقافية الاجتماعية التي تقع خارج النص الكتابي للإمتاع والمؤانسة)، إذ لا تكاد ليلة من ليالي الكتاب تخلو من هذه المادة والعناصر Motifs الفولكلورية، فقد بلغ عددها إحصائيا ٣٥ ليلة من ٤٠ ليلة، هي مجموع ليالي الكتاب (أي بنسبة ٨٧,٥٪). بعض هذه الليالي يتضمن عددا محدودا من العناصر، يستدعيها السياق أو طبيعة الحديث (الموضوع) وبعضها الآخر، يقوم في بنيته - أساسا - على هذه المادة الفولكلورية، بحيث لا يمكن انتزاعها، وإلا باتت الليلة غير ذات مضمون أو موضوع تماما، لكن هذا لا يعنى أن (الإمتاع والمؤانسة) كتاب في الفولكلور، أو مجرد «مجموع مسامرات في فنون شتى» على حد تعبير العنوان الفرعي للكتاب، بل هو إبداع أدبي صرف، عرف كيف «يمتص» هذه المادة الفولكلورية، ويعيد إنتاجها، ثم دمجها في نسيج الكتاب، على نحو ينسجم مع لضاء بنائه من ناحية، ويتناغم مع أهداف الكتاب ومقاصد المؤلف من ناحية أخرى.

١/٩/١ أغاني المهدي - ل : ١٥ ، ٣١ .

٢/٩/١ أغاني الصوت - ل : ١٥ ، ٢٨ ، ٣٤ .

٣/٩/١ أغاني النوح (النذب) - ل : ٢٨ .

٢ - المعتقدات والمعارف الشعبية :

١/٢ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالإنسان / الشعوب :

١/١/٢ - أخبار العرب (أنسابهم وأصولهم، أخلاقهم، رؤيتهم للشعوب الأخرى، رؤية الشعوب لهم) (= إتنوجرافيا + تاريخ شمي / شفاهي) - ل : ٦ ، ١٤ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٧ .

٢/١/٢ - وصف العرب (الفضائل والمثالب) - ل : ٦ ، ٣٤ .

٣/١/٢ - طبقات العرب (الخاصة والعامة) - ل : ٦ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٤ .

٤/١/٢ - رأى السلطة فى العامة، ورأى العامة فى السلطة - ل : ١٧ .

٥/١/٢ - الفترة والتصوف - ل : ٣١ ، ٣٧ .

٦/١/٢ - علوم السحر والكهانة والطلسمات، وعلم النجوم - الرقى والتمازيه والتحاتم - والميافة والزجر - الفأل والطيرة - تعبهر الرؤيا - والحسد والعين والنظرة .. إلخ . الليالى : ٢ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .

٢/٢ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالحيوان :

الليالى : ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٢٤ .

٣/٢ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالجواهر والأحجار والمعادن والمطور والبخور - ل : ٢٤ .

٤/٢ معتقدات ومعارف مرتبطة بالسماء والنجوم والرياح والسحب والأنواء - ل : ٦ .

٥/٢ معتقدات ومعارف مرتبطة بالطب الشعبي - ل : ٢ ، ٨ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٢٤ .

٦/٢ المعجزات والخوارق - ل : ١٧ ، ٢٧ ، ٢٨ .

(الرمزية) ل : ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣٣ ، ٣٤ .

٢/٧/١ الحكايات المرحية (النوادر) :

١/٢/٧/١ - تمائمات ووظائف - ل : ١٨ ، ١٩ ، ٣٧ ، ٣٩ .

٢/٧/١ ب - نصوص (من نوادر الحمقى والمغفلين، نوادر المتحامقين - جمحا العربى - نوادر النوكى والمجانين والمهشدين، نوادر البخلاء والطفيليين، نوادر الأكلة، نوادر الشحاذين والسؤال والطرارين، نوادر الأعراب... إلخ) الليالى : ١ ، ٤ ، ٩ ، ١٨ ، ١٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٩ .

٢/٧/١ ج - نصوص من نوادر الأذكىاء والأجوبة المسكنة - ل : ٣٤ ، ٣٩ .

٣/٧/١ د - نصوص من النوادر الجنسية - ل : ١٨ ، ٣٩ .

٤/٧/١ هـ - نصوص من نوادر المعجم - ل : ٤٠ .

٥/٧/١ و - نصوص من النوادر السياسية والتاريخية (+ تاريخ شفاهي) ل : ٥١ ، ٢٠ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩ .

٦/٧/١ ز - الحكايات الوعظية (الدنيوية والصوفية) : ل : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٩ .

٧/٧/١ ح - حكايات (البطولة) - ل : ٣١ ، ٣٧ ، ٣٩ .

٨/٧/١ ط - حكايات الشطار والمبارين :

(مفهوم الفتوة - أخلاق الشطار والمبارين - ثورات شعبية - أبطال شعبيون - نصوص) الليالى : ١ ، ٢ ، ١٨ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٠ .

٩/٧/١ الشعر الشعبي :

١/٨/١ - الأراجيز والشعر البدوى - ل : ٣ ، ١٠ ، ١١ ، ١٥ ، ١٦ ، ٣٢ .

٢/٨/١ - الشعر الشعبي الساخر - ل : ٨١ ، ٣٢ ، ٣٣ .

٣/٨/١ - شعراء شعبيون - ل : ٨ ، ٣٢ ، ٣٣ .

٤/٨/١ - شعر الصعاليك - ل : ٤١ .

٩/٧/١ الأغاني الشعبية :

٣ - العادات والتقاليد الشعبية:

١/٣ عادات العرب في المأكل والمشرب والضيافة - ل ٣١، ٦١.

٢/٣ عادات العرب في البادية - ل ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٧.

٣/٣ زواج العرب - ل ١٧، ٦١.

٤/٣ الكرم والكرم - ل ٣١.

٥/٣ الثار والذيات - ل ١٧.

٦/٣ الجنس - ل ١٧، ١٨.

٧/٣ التشهير - ل ٤٠.

٤ - الثقافة المادية والفنون الشعبية:

١/٤ أسواق العرب - ل ٦١.

٢/٤ - الأطعمة الشعبية التقليدية وإعداد الطعام (بما في ذلك أطعمة الطبقات الدنيا في البادية والحاضرة، في الجاهلية وصدر الإسلام)، الليالي ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤٠.

٣/٤ - الصناعات النعنية والحرف:

الليالي ٣٧، ١٧، ٦١.

٤/٤ - الموسيقى والغناء (الفردى والجماعى) وآلات الطرب والمفنون والمغنيات.

الليالي ١٤١، ٢١، ٢٢، ٢٨، ٣٧، ٤٠.

٥/٤ - تمثيل شعبي (إشارة إلى أصحاب السماجات) - ل ٤١.

٦/٤ - أزياء شعبية - ل ٤٠.

ولا يتسع المقام هنا لعرض نماذج نصية من هذه المادة الفولكلورية الثرة التي يفيض بها كتاب (الإمتاع والمؤانسة). وبقدر ما يعني أن نشير إلى أهميتها التاريخية بالنسبة إلى الباحثين - من منظور تاريخي - في الفولكلور والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والتاريخ الشفاهي، فإن الذى يعني هنا أن نشير إلى أهميتها فى الإبداع الأدبي، باعتبارها رافدا من

روافد الخلق الأدبي، وكيف استلهمها أبو حيان أو أحاد إنتاجها، وتوظيفها - من وجهة نظره - كاشفة عن عدد من «الوظائف» الفكرية والفنية، على مستوى البنية الشكلية والبنية الموضوعية للكتاب.

غير أن المتأمل فى هذه المادة الفولكلورية، وعملية توزيعها - كما وكيفا - سواء على عدد الليالي (الأحداث) أو على مستوى «كشافة» المادة الفولكلورية، فى كل حديث على حدة، أو من حيث موقف أو رؤية أبى حيان لهذه المادة الفولكلورية (سلبا أو إيجابا)، سوف يجد أن هناك لىالي يتشكل نسجها الموضوعى - من البداية حتى النهاية - من مادة «فولكلورية» كاملة، فى وحدة موضوعية مترابطة (وحدة الحقل الفولكلورى)، كما يلاحظ أيضاً أن هناك لىالي أخرى يدخل فى نسجها بعض العناصر الفولكلورية المتفرقة، بحسب ما يقتضى السياق الموضوعى أو النفسى للحديث، موضوع الليلة. أما من حيث كشافة المادة الفولكلورية - موضوعيا - فإن المتأمل فى التصنيف السابق سوف يلاحظ طغيان أنواع فولكلورية معينة على الكتاب أكثر من غيرها.

فالأدب الشعبى - بفروعه أو فنونه المتعددة - له المقام الأول، ولا غرو فى ذلك، ف (الإمتاع والمؤانسة) كتاب أدبي فى المقام الأول، يليه تضمينه المعتقدات والمعارف الشعبية، ولا غرو فى ذلك أيضا، فأبو حيان الراوية أو المتحدث يطمح إلى عرض «معارف ومعلوماته» الواسعة والموسوعية على الوزير ابن سعدان، المتلقى أو المستمع، أما هذا ذلك من الحقول الفولكلورية، فكانت الإشارة إليها عارضة أو عابرة - مهما كان حجمها.

وحتى فى نطاق الحقل الفولكلورى الواحد طغت موضوعات «فرعية» على أخرى، ففي الأدب الشعبى - مثلا - طغت بعض الفنون القرنية مثل:

١ - الأمثال الشعبية (راجع ت ف ٢/٧، أى تصنيفنا الفولكلورى الفرعى السابق وسوف نشير بالحرفين ت، ف إلى هذا المعنى)، وهى التى تعرف باسم أمثال العرب فى الجاهلية والإسلام (دون أن يشير إلى ذلك)، ودون أن يتجاهل أيضا أمثال «العامة والمولدين» بعد أن يعيد صياغتها

إن زاوية نظر أبي حيان ورؤيته هذه المادة، تؤكد أنه قد تجاوز بها مجرد الإخبار الموضوعي إلى أن يعطيها تأويلاً معنياً يفرضه على الروى له narratee، ويدعوه إلى الاعتقاد به. وهو أمر له ما بعده في هذه القراءة الفولكلورية. ولعله من نافذة القول الإشارة إلى أن هذه المادة الفولكلورية بشرائها الكسبي وتنوعها الكيفي تجعل أيضاً من هذا الكتاب مصدراً ثراً من مصادر دراسة الفولكلور العربي، ومن هنا تتجلى قيمته لعلماء الفولكلور على وجه خاص.

ثالثاً: توظيف الماثورات الشعبية

على مستوى المضمون

نكمن عبقرية أبي حيان التوحيدى - في «الإمتاع والمؤانسة» - في «استلهاهم» أو بالأحرى امتصاص هذه المادة الفولكلورية وإعادة إنتاجها على نحو ينسجم مع فضاء بنائه الذي قامت عليه الليالي، وتعالقها مع نصوص الكتاب وأحاديثه على نحو يهدف إلى تحقيق عدد من الوظائف يقصد إليها - رمزياً - المؤلف قصداً وليس أمراً «اعتباطياً» خاضعاً لتداعيات الذاكرة، أو طبيعة الخطاب الشفاهي. وأهم هذه الوظائف:

١ - الوظيفة المعرفية.

٢ - الوظيفة النفسية.

٣ - الوظيفة السياسية.

٤ - الوظيفة الإمتاعية.

ونتناولها فيما يلي بشئ من التوضيح:

أولاً: الوظيفة المعرفية:

إذا تجاوزنا المادة الفلسفية واللغوية إلى المادة «العلمية» التي «تحدث» فيها أبو حيان إلى ابن سعدان، أو «كتبها» إلى أبي الوفاء المهندس في «الإمتاع والمؤانسة»؛ وجدنا هذه المادة «العلمية» ليست إلا مادة معرفية «عامة» ذاتمة بين الخاصة والعامة، هي أقرب ما تكون إلى «المعرفة الشعبية» أو «الثقافة الشعبية» (إذا شئنا استخدام مصطلح معاصر مقابل مصطلح الثقافة الفلسفية) على الرغم من اعتبار أبي حيان لها علوماً،

نسبياً لتلائم لغة التدوين أو الرسم الإملائي؛ مثل «إذا لم تقدر على قطع يد جائرة، فقبلها»، أو «كل ما في القدر تخرجه المغرفة» أو «ارقص لقرود السوء في زمانه» (وهي جميعاً تختلف عن رواية الثعالبي لها، حيث التزم فيها بلغة العامة والمولدين التزاماً حرفياً)، وأحياناً بعيد صياغة هذه الأمثال محقراً من لغة العامة، فيقول «والعامة تتمثل (أى تبعد الأمثال) على خسارة لفظها قائلة: إذا أردت ألا تزوج ابتك فغال بمرها» (ت ف: ٣: ٤٨).

٢ - القصص الشمسي (ت ف: ٧/١) وتحتها نوادر الحمقى والمغفلين ونوادر البخلاء (ت ف: ٢/٧/١ ب) التي سرد أبو حيان منها الكثير. وكذلك نوادر الأذكباء من العلماء وأصحاب الأجوبة المسكنة أو الجواب المفعم (ت ف: ٢/٧/١ ج) والنوادر الجنسية الفاحشة (ت ف: ٢/٧/١ د) والحكايات الوعظية (ت ف: ٣/٧/١).

أما حقل المعتقدات والمعارف الشعبية، فقد طفت عليه المعتقدات والمعارف المرتبطة بالإنسان (ت ف: ١/٢)، ولا سيما ما يتعلق منها بطبقات المجتمع، أو الخاصة والعامة (ت ف: ٣/١/٢)، وبالفتوة والمتصوفة، أخلاقهم وقيمهم ومبادئهم (ت ف: ٥/١/٢) أو برأى العامة في السلطة (ت ف: ٤/١/٢)، كما طفت أيضاً المادة المعرفية والاعتقادية المرتبطة بالحيوان (ت ف: ٢/٢) وبالطب الشعبي (ت ف: ٥/٢).

أما من حيث موقف أبي حيان من هذه المادة الفولكلورية، فهو أحياناً موقف إيجابي، وأحياناً أخرى موقف سلبي (= النهي والتحذير والنقد) على نحو ما نقف عليه - على سبيل المثال - في الليلة السابعة عشرة خاصة، حين يتحدث عن بعض المعارف والمعتقدات الشعبية ويسخر من المؤمنين بها والممارسين لها؛ مثل صاحب العزيمة وصاحب الطلسم وعابر الرؤيا ومدعى السحر وصاحب الكيمياء ومستعمل الوهم والعراف والطارق والحازي والكاهن والنجم... إلخ. كما عاب المتقدين بالفضائل والطيرة والرجل والميافة والبركة، وهو في رأينا موقف مستنير يحسب لأبي حيان لا عليه، على عكس ما كان سائداً بين كثير من علماء عصره.

من النوع وما كان صلفوا ومصاحبا بهذا النظر
انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق أو
خلقاً وأكثر. وظهر ذلك عليه وبعن أيضاً...
كالكمون الذى فى طباع السبع والفأرة، والنبات
الذى فى طباع الذئب... إلخ.

أو من مثل قوله:

«... وقالت الترك (١١) ينهى للقائد العظيم أن
يكون فيه عشر خصال من دروب الحيوان، سخاء
الديك، وتحنن الدجاج، ونجدة الأسد، وحيلة
الخنزير، وروغان الثعلب، وعبر الكلب... إلخ».

(لاحظ هنا تأثير ديناميات الثقافة الشفاهية، فى التذكر،
فى التجميعية، فى المنقودية... إلخ).

ويتحدى أبو حيان فى هذه النزعة التعليمية والوعظية
حيث يقول: «ولهذا قال بعضهم: خذ من الخنزير بكوره فى
الحوائج، ومن الكلب نصحه لأهله، ومن الهرة لطف نفسها
عند المسألة، ومن مثل قوله:

«... السمندل: دابة لا تخاف النار، لأنها لا
تحرقها، وإن دخلت أخذودا متأججا مضطربا
بالنار لم تحفل بذلك، وصارت النار التى تبسب
الأجسام مبعثاً لهذه الدابة المهينة الحفيرة، تستلذ
الثقلب فيها استلذاذ الثقلب بالهواء البسيط
وهبوب أرواحه الطيبة، ونضارة جلدها وتنقيته
بالنار، فيزداد - الجلد - بالنار حسن لون».

أو من مثل قوله:

«العقاب تطلب عين الماء، فإذا أصابتهما تخلق
طائرة إلى حر الشمس، وهو موضع طيرانها
فيحترق ريشها وما كان من جناح. ثم تفوس
فى تلك العين، فإذا هى قد عادت شابة،
وتذهب ظلمة عينيها».

ويتحدث أبو حيان عن طائر يدهى البيضاني (لم يكثر
أحمد أمين محقق الكتاب على معناه فى كتب اللغة
والكتب المؤلفة فى الحيوان) وطائر آخر اسمه الأبهث (من
طيور البحر)، فيقول:

مثل علم التنجيم، وعلم السحر والكهانة، وعلم السماع
والغناء (= الموسيقى) وعلم الطب (الشمعى) وعلم الحيوان،
وعلم النبات وعلم الإنسان (= الأنثروبولوجيا الثقافية
والاجتماعية) وعلم الأخبار (= التاريخ الشفاهى) وعلم
المعادن وعلوم النجوم والسحب والرياح والأنواء... وعلوم الرقى
والتعاويذ، والطلسمات، وعلم تمبير الرؤيا، وعلم أوابد العرب
(= العادات والتقاليد الجاهلية، والمعتقدات الشعبية ومنها
الزجر والفأل والطميرة والمصافة وقص الأثر... إلخ). هذه
«العلوم» التى كانت تشكل عصب «الثقافة» السائدة فى
عصر أبى حيان، هى فى حقيقة أمرها ضرب من المعارف
الشعبية التى استعان بها أبو حيان - موضوعها ومعرفها - من
حيث هى «أحاديث للمسامرة» أو «الإمتاع والمؤانسة» التى
كان عليه، أن «يروها» و «يسردها» - إمتاعاً ومؤانسة - فى
مجلس الوزير ابن سعدان، ومن ثم هند تدوينها أو بالأحرى
إعادة روايتها وسردها لأبى الوفاء المهندس.

وقد وظف أبو حيان هذه المادة الثقافية أو الفولكلورية التى
تهدف - فى ظاهرها - إلى تحقيق وظيفة تواصلية (غايتهما
توصيل معلومات وسرد معارف ونقل تجارب إلى المتلقى، ابن
سعدان الوزير) وباطنها يحمل تأويلاً معينا يفرضه على المروى
له، وذلك على خمسة مستويات:

الفلسفى والعلمى، والجغرافى أو الجغرافى والمجاشى
والنفسى. وبمقدورنا أن نقف هند نماذج من معارف أبى
حيان فى حقل واحد من الحقول السابقة - حيث لا يتسع
الحيز المكاني للبحث بأكثر من ذلك - للوقوف على مستوى
من هذه المستويات الخمسة، وليكن - على سبيل المثال -
من علم الحيوان (انظر التصنيف السابق ٢/٢ الخاص
بالمعتقدات والمعارف الشعبية المرتبطة بالحيوان) كما
«تحدث» فيه أبو حيان و«كتب» ابتداء من الليلة التاسعة حتى
نهاية الليلة الثانية عشرة (١٤٣: ١٩٧) على نحو ما
تكشف عنه المقطعات التالية:

«إن أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤلفة فى
نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صنف الجنس
الذى هو الحيوان، والحيوان كسر النوع الذى هو
الإنسان، الإنسان صنف الشخص الذى هو واحد

ومن مثل قوله:

«السلحفاة تخرج من البحر إلى الرمل فتبيض فيه حتى إذا بلغ أوانه وخرج أولادها، فما كان منها ناظرا إلى ناحية البحر كان يهرأ، وما كان وجهه إلى ناحية البر كان يربأ» (١). وقالت الروم إن السنور يتولد من مجامعة الفهد لبعض السباع» (٢) و«الحمار الوحشي يتولد بين الفرس والفيول... ولم يعان من هذا الجنس أنثى قط» (٣) و«الورشان (شبه الحمام) يتحرز بأن يضع ورق الغار في عشه» (٤) والحدأة تضع في عشها ورق العليق تتحرز به» (٥) والخطاف يضع في عشه قضيب كرفس يتحرز به» (٦) .. إلخ».

أما على المستوى النفسي، فما أكثر ما يقف أبو حيان عند المعتقدات الشعبية المرتبطة بعالم الحيوان، من مثل قوله:

«من ربط على بطنه سنا من أسنان الذئب ولبسه لم يخف الذئب، والفرس الذي يعلق عليه شيء من أسنان الذئب يكون سريع الجري». و«من التمساح اليسرى نافعة لحمى النافض».

وفي البحر حوت يقال له البوس، يتولد من الصاعقة إذا كانت في البحر» (١) وإن وضع ذلك الحوت بين اثنين فأكلوا منه تخافوا ولا يحقد أحد على صاحبه ويتأخيان أحسن الإخاء. وفي حديثه عن كلاب الماء ذكر أن:

«من لبس جوربا من جلودها وبه نفرس انتفع به جدا. وإذا ابتلى الإنسان برعاف ثم أخذ قطعة من جلدها، ثم انعقد في لبن واشتمه انقطع ذلك الرعاف» و«من أخذ من لسان ضبع ومر به بين الكلاب لم تكلب عليه». و«من مر بمكان كثير الضياع فأخذه بيده أصلا من أصول عنب الحمية (= الحنظل) هربت منه» و«من يمسح بشحم كلى الأسد ومشي بين السباع لم يخفها ولم تقربه» و«من أحرق عقرها طرد برائحة حرقها عقارب ذلك البيت».

ومن مثل قوله:

«والذئب إذا هوى من معاه وتر، وهوى من معى الشاة وتر، ثم علقا بالآلات الملامى، ثم ضرب

«هذا طائر يحب ولده فإذا تحركت فرائحه ودرجت ضربت وجهه بأجنحتها، فيدعوه اهلك والغضب المطبوعان فيه إلى قتلها فإذا ماتت اكتأب عليها الأبهان، وأقاما عليها شبه ماتم ثلاثة أيام» (١) ثم إن الأم في اليوم الثالث تشق جنبها حتى يقطر دمها على تلك الفراخ فيصير ذلك نشورا لها من بعد موتها» (٢).

ومن مثل قوله:

«وإن رأيت الحية إنسانا عربانا استحت منه ولم تقربه، وإن رأيته كاسيا حملت عليه بجرأة شديدة، وما أشد طلبها لأثراها».

ومن مثل قوله:

«من الطير ما يلقح من هبوب الريح ولا يحتاج إلى تزواج ولا إلى سفاد» (١)

وذكر أيضا أن:

«الإنث من بنات عرس إنما تلقح من أفواهها، وتلد من أذانها» (٢)

وقوله:

«الأفعى إذا جامعها الذكر - واسمه الأفعوان - تحولت إليه، فإن ظفرت به أكلت رأسه من شدة عشقها لها».

ومن مثل قوله:

«قال أوميروس (يعنى هوميروس) الشاعر» (١) إن كلب إديوس هلك وهو ابن عشرين سنة».

وعلى مستوى أساطير الحيوان التعليلية أو الشارحة - بكل وظائفها الغرائبية والإمتاعية - يقول أبو حيان:

«عصفور الشوك يقاتل الحمار، لأن الحمار إذا مر بالشوك أفسد عشه، فإذا نهق بالقرب منه وقع يبهضه، وإن كان فيه فراخ خرجت منه، فلهذه العلة يظهر هذا العصفور حول الحمار وينقره...».

ويستطرد أبو حيان قائلا:

«والسبب في عداوة العصفور للحمار أن معاش العصفور من بزر الشوك وفيه يبهض، وهو وكرة، والحمار يرهى ذلك الشوك إذا كان رطبا...».

بهما، صَوَّتَ المعمول من الذهب، وغرس الزر
المعمول من الشاة (١).

ويظل أبو حيان يخاطب ابن سعدان الوزير على هذا
المنوال أربع ليال كاملة في «نوافر الحيوان وخرائبه» على حد
تعبيره، وغاية أبي حيان من ذلك كله تحقيق الغايات التالية:

١ - الإدعاش والغرائبية:

وهو ما تحقق له بالفعل، فقد كان الوزير متعجبا بالفعل،
أو هكذا يقول أبو حيان من سعة اطلاعه منبها ببراء ثقافته
وطلاوة أسلوبه، خاصة بعد أن لفت أبو حيان نظره إلى
دلائلها الوعظية والرمزية (والسيميائية)؛ إذ قال الوزير عقب
سماع حديث الحيوان من أبي حيان: ما أوسع رحمة الله،
وما أكثر جند الله، وما أغرب صنع الله (١). فاعتبل أبو
حيان الفرصة قائلا:

«نعم، وما أغفل الإنسان عن حق الله الذي له
هذا الملك المبسوط، وهذا الفلك المربوط، وهذه
المجائب التي تصعد فوق العقول التامة بالاعتبار،
الاختبار بعد الاختبار وإنما بث الله هذا الخلق
في عالمه على هذه الأخلاق المختلفة والخلق
المتباينة، ليكون للإنسان المشرف بالمقل طريق
إلى تعرف خالقها، وبیان لصحة توحيده له بما
يشهد من أهاجبيها...»

وهذه النزعة الغرائبية أو المجابية - إذا تجاوزنا ما تنطوي
عليه من نبرة تعليمية ووعظية - كان أبو حيان يطمح من
سردها إلى أن يفتح طريقا إلى قلب الوزير ووجدانه (وحسه
على حد تعبيره) حتى يصطفيه لنفسه، وينال الخطوة لديه،
التي طالما حرم منها من قبل، عند ذوى النفوذ والسلطان، ولا
سيما ابن العميد والمصاحب ابن عباد (١).

٢ - تحقيق الذات المعرفية (الموسوعية):

كان أبو حيان شغوفا بعرض مادته الثقافية (الفولكلورية)
على الوزير، باعتباره دالا على ثقافته الموسوعية التي يفتقدها
- كما يعتقد - كثير من العلماء الذين يترددون على مجلس

الوزير، ومعظمهم إما فيلسوف وإما لغوي أو نحوي
«متخصص» في حقل علمي بعينه. ومن الجدير بالذكر أن أبا
حيان، كان يعرف قدر ذاته العلمية، وتشي نصوص كثيرة من
تعليقاته على المادة الفولكلورية التي كان يسردها أنه معتد
بنفسه، وثقافته الموسوعية، وأنه مدلل بها على معاصره الذين
يرى معظمهم من الحمقى والتافهين والمحقرين والمتصاغرين
الذين عرفوا بنفاقهم وريائهم أن يتبوأوا مكانا ومكانة مرموقين
في مجالس الأمراء والوزراء، على حين هو (لصراحتة
وكبريائه العلمي) فشل في ذلك فشلا ذريعا. وليس لمة
اعتداد بالذات العلمية هنا أكثر من هذه الشروط التي
اشتراطها أبو حيان على الوزير، منذ الوهلة الأولى في الليلة
الأولى لحضور مجلسه أن يسمح له - وقبل كل شيء - بأن
يتركه على حريته في القول وأن يعطيه الأمان، وأن يخاطبه
بصفة المفرد المخاطب، بعيدا عن «زهو السلطة وخيال الرئاسة
ومقايح الكبرياء» على حد تعبيره، شرطة:

«أن يؤذن لي في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة،
حتى أنخلص من مزاحمة الكتابة ومضايقة
التعريض، وأركب جدد القول من غير نقية ولا
تحاشي ولا محاربة ولا انحياش» (١ : ٢٠).

الأمر الذي سوف يفتح الباب واسعا أمام لسانه، منتقضا
من معظم ذوات الآخرين العلمية، معتدا كاشفا لزيهم،
فاضحا لريائهم، فخورا ومتباهيا بذاته العلمية والمعرفية
(الموسوعية) في الوقت نفسه.

٣ - تحقيق الذات الأدبية:

ومن الجدير بالذكر، أن «المعلومات الفلسفية واللغوية» في
الكتاب على قيمتها ونفاستها، التي تمثل ثقافة الصغرة أو
خاصة الخاصة آنذاك ما كان بمقدورها أن تحقق الغايات
والوظائف السابقة، لسبب بسيط، أن أبا حيان فيها لا يمدو أن
يكون «ناقلا» أو «حاملا» للثقافة، ثقافة الخاصة ومثلا لها،
ودوره هنا لا يمدو كونه شارحا أو مرددا لأقوال معاصره من
الفلاسفة واللغويين وآرائهم، ومعظمهم من الأحياء، وكلها
منسوبة إلى أصحابها أو مرفوعة إليهم وجاءت صياغتها لها
محصلة «من أفواه العلماء» وبعضها لقط من بطون الكتب

أجلها اعتمد أبو حيان المادة الفولكلورية في نسيج إبداعه الأدبي هامة، وفي (الإمتاع والمؤانسة) خاصة.. وفي ضوء سياقها السردى الكتابي تتجلى وظائفها النفسية العميقة الكاشفة، عن حياة أبى حيان الذاتية، بكل تناقضاتها المأساوية، وروحه الطافحة بالألم والإحساس بالقهر، ومزاجه السوداوى، وكبريائه المفقود، ورويته التشاؤمية، وطبيعته «المشردة» ضد ذوى السلطان، والساخطة على الخاصة والعامة على السواء. فضلاً عن نكبته فى كثير من مفكرى عصره وحظه عليهم من لقوا الحظوة فى مجالس الأمراء والوزراء، بنفاقهم وريائهم، وقد «اتخذوا نشر الحكمة فخاً للمثالة العاجلة» على حد تعبيره (بمنى طريقاً للشراء الدنيوى السريع، وفشله فى مجاراتهم، الإمتاع ١: ١٠٧). أما هو، فلم يجن من علمه الفزير وطموحه الفائق وفكره الحر إلا «مرارة الخيبة، وحسرة الإحفاق، وعذاب التسويف» (٣: ٢٠٧)، وانتهى به الأمر إلى مطلق الإحساس باليأس والشعور بالخذلان والعجز والاعتراب فى الذات وفى الوطن، أليس هو القائل فى (الإشارات الإلهية): «أين أنت عن غرب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان؟ حتى نزعت الصوفية لم تعصمه من هذا كله، حتى أحرق كتبه إعلاناً عن نمرده العاجز، واحتجاجاً على عصره ومعاصره، فانتهى إلى الموت فقيراً معدوماً فى إحدى زوايا شيراز (٤٠١ هـ)، بعد أن عاش عصره كله يطلب صداقة الوزراء، واحترافهم بعبقريته، ولكنهم - كما يقول بعض الباحثين:

«لم يألفوا هذا النوع من الفكر المتوقد الصريح، بل كانوا يألفون القودود والزيف وانتهاز الفرص. ولو كان أبو حيان يتودد ويهزف وينتهز الفرص لأصابه منهم الحظ العريض، ومصيبته كانت فى أنه يعرف تمام المعرفة أنه طويل اللسان، وقليل التحفظ، كثير الانفعال، لما يراه حتى ولو كان ذلك على حساب مصلحته» (عبد الكريم الأحمس: أبو حيان التوحيدي، ص ٦٩).

ويعترف هو بذلك عندما أقدم على إحراقه كتبه التى كان قد كتبها دون جدوى «للناس ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرئاسة بينهم، ولما جاء عندهم، فحزمت ذلك كله»

حتى ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنه «ليس لأبى حيان منها شئ غير البلاغة»، وأن أبى حيان - فى أفضل الآراء - مثلاً للفلسفة التليفقية (= الانتقائية) التى كان يدعو إليها أستاذه وشيخه ومعلمه الروحى أبو سليمان السجستاني (ت ٣٧٥ هـ = ٩٨٥ م).

أما المادة الشفافية التى دعوناها هنا بالمادة الفولكلورية وعناصرها، فهى ملك للجماعة الشعبية التى ترددها، وغير ثابتة الرواية، بحكم طبيعتها الشفافية، وصياغتها ليست إلا رواية Variant من روايات كثيرة، بغیر حدود، بحكم تعدد الرواة. هذه الرواية، فى صياغتها وتكوينها، وصورتها «الثابتة» الواردة فى (الإمتاع والمؤانسة) تعزى إليه - لفظاً ومعنى - حتى على الرغم من حرص أبى حيان - أحياناً - على ذكر «السند» أو الرواة الأوائل الذين انحدرت عنهم هذه المرويات الشفافية أو الفولكلورية. فإذا ما أضفنا إليها صياغة أبى حيان، وهى صياغة أدبية راقية، أمكن القول بأنها تحولت على يده، من صورتها الشفافية أو الفولكلورية إلى صورتها النصية (= الكتابية) أو الأدبية، وصارت عندئذ مادة إبداعية ذاتية وخاصة ومعروفة الكاتب، ويمكن استعادتها فى المكان والزمان دون تغيير، كما يمكن - عندئذ - وصفها بالأصالة والابتكار، ويصبح معها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عملاً أدبياً مميزاً، بعكس - آخر الأمر - ثقافة الخاصة وينتمى بجدارة إلى أدب الخاصة. ونجاح أبى حيان فى تحقيق هذه الغاية جاء تأكيداً لذاته الأدبية الطامحة، ليس عند الوزير فحسب، بل أيضاً أمام صديقه وصاحب الفضل عليه أبى الوفاء المهندس (أحد المشاهير فى علم الهندسة) الذى انتشله من وحدة اليأس والإحباط، على نحو ما هو معروف، مؤكداً له أنه كان عند حسن ظنه، وأنه جدير بمعطى ورعايته تقديرها لموهبته وكفاءته.

ثانياً: الوظيفة النفسية

«بل الغرب من هو فى غربته غرب»

أبو حيان، الإشارات الإلهية: ١١٤.

ربما كانت هذه الوظيفة هى أجل الوظائف التى من

من ينفي بشماها أو يفتي لها (١)، (الإمتاع ٣ : ٢١٢)،
والأخرى أن بطولة السلم هي بطولة الكرم والبلد والعطاء،
وفاء لمن يستحق من الرجال، يعني نفسه، وأمثاله؛

«من أهل العلم والحكمة والبيان والتجربة، ممن
غلب اليأس عليهم من الوصول إلى بابه، حتى
ضعفت منتهم، وعكس أملهم، ورأوا أن سف
الشراب، أخف من الوقوف على الأبواب،
(الإمتاع ٣ : ٢١١ - ٢١٢).

وهو في هذا كله، فيما يرى من نواذر، إنما يستدر
عطف الوزير عليه، وكرمه حتى يبادر إلى انتشاله من
هوة اليأس والعدم. ويدهم أبو حيان ذلك كله بمجموعة
رائعة من الحكايات الدينية والصوفية (الوعظية) (ت ف
٣/٧/١) وبمجموعة من أحاديث الزهاد وأقوال النساك (ت
ف: ٥/١).

ويحمل أبو حيان أيضا - فيما تمثل به من نواذر الحمقى
والمغفلين، من الخاصة (ت ف: ٢/٧/١ ب) - حملة
شعواء كاشفة عن قصر نظرهم، وغلظة عقولهم، وحمافة
سلوكهم خاصة هؤلاء الذين غرتهم المناصب والأموال؛
وبقابل ذلك بضرب آخر من النواذر، هو نواذر الأذكاء (ت
ف: ٢/٧/١ ج). وليس محض مصادفة أن يكون معظم
أبطال هذه النواذر في الحاليين من الأمراء والوزراء والعلماء
جميعا (حيث الحديث عنهم هنا ضرب من الإسقاط
النفسي، أي من باب لياك أعني فاسمعي يا جارة). وما له
مغزى كذلك ما ذكره أبو حيان منسوبا إلى جحا الصري
(نوفى ١٦٠ هـ)؛ إذ قال: قال جحا لأبي مسلم صاحب
الدعوة (العباسية): إني نذرت إن رأيتك، أن أخذ منك ألف
درهم، فقال: رأيت أصحاب النذور يعطون لا يأخذون (١)
وأمر له بها. حتى عمرو بن العاص، أحد دهاة العرب، لم ينج
من «الغمز» في هذا الباب، حيث قال أبو حيان «قال عمرو
بن العاص: أعجبتني (وفي رواية أخرى قتلني) كلمة من
أمة، قلت لها ومعها طبق، ما عليه باجارية؟ قالت: فلماذا
خطبناه إذن؟».

لقد كان أبو حيان يمي جيدا وظائف النواذر في الثقافة
الشفاهية أو الشعبية، فنواذر الحمق تدفع إلى التعقل، ونواذر

(معجم الأدباء لسانوت ت ١٥ : ١٨). وقد انقلب هذا
الحرمان الذي لازمه طويلا إلى ألم (وجودي) خلاق ومبدع
(على حد تعبير عبد الرحمن بدوي) في مؤلفاته،
خاصة (مشالب - أو أخلاق - الوزيرين)، و(الإمتاع
والموازنة). ومن اللافت للنظر أن أبا حيان في كثير من
الليالي كان يهدف إلى «تلب» كثير من الحكام والوزراء
والعلماء بكيفية صريحة أو ضمنية (= تصفية حساب) لكنه
في كثير من الليالي أيضا كان يحمّد إلى تلب الخاصة
والعامة على السواء، والتحقير والتصفير من شأنهم وشؤونهم،
وأداته في معظم ذلك كله هي المأثورات الشفاهية التي يمكن
أن تكشف لنا - في ضوء منهج التحليل النفسي - عن كثير
من خبايا ما تحت الوعي عند أبي حيان، ومن خلال قيامه
بإعادة إنتاجها وتوظيفها - المأثورات - على نحو تنفسي من
شأنه أيضا أن يتقصص من أقدار الناس، بمن فيهم الوزير ابن
سعدان نفسه؛ فهو في حضرته، لا يتورع عن أداء أقذع
النكات الجنسية وأكثرها فحشا (ت ف: ٢/٧/١ د) على
نحو يؤدي مسامح الكبار من ذوي السلطان، حتى وإن هشوا
لها في الظاهر (لأنها ببساطة تعني - ضمنيا - أن قاتلها
لا يمكن لهم كبحر احترام)، وهو في حضرته أيضا لا يتورع
عن رواية الشعر الساخر (ومعظمه فاحش) - فهي جميعا من
اختياراته، واختيار المرء محبوب عليه.

إن الأمثلة على ذلك تملأ الكتاب كله، وذات مغزى لا
تخفى قراءته وتأويله، فهو مثلا - فيما استشهد به من نواذر -
يحمل على البخل والبخلاء حملة شنيعة في مجلس ابن
سعدان الوزير، ويقابلها بنواذر السؤال والشحاذين والطرارين،
حتى يستثير في الوزير «كرمه» فيكون كريما معطاء معه، ولا
يخل عليه بمال، ويحبته مواقف السؤال والشحاذين والطرارين
المخرجة التي تعبّر عنها نواذرهم (ت ف: ٢/٧/١ ب) ثم
يؤكد أبو حيان هذه «الرغبة» الكامنة في مجموعة أخرى من
النواذر والحكايات المتعلقة بالبطولة (ت ف: ٤/٧/١)، أو
كما يسميها هو «أحاديث الشجاعة وأخبار الكرام»، فإذا
مفهوم البطولة عنده قائم على أمرين، أحدهما: تقدير الرجال
(من أمثاله طبعا) خاصة حين يتجرأ أبو حيان على نصيح
الوزير باصطناع الرجال (لا أشباه الرجال من المتزلزين) قائلا
له: «أيها الوزير، اصطناع الرجال صناعة قائمة برأسها، قلَّ

الأذكىاء تعلّى من شأن العقل، ونوادر الشرف تحض على القناعة، ونوادر البخل تدعو إلى الكرم والسخاء، ونوادر الغفلة إلى التيقظ، ونوادر الفجور إلى التقى، ونوادر الجبن إلى الجرأة، ونوادر الجور إلى العدل، ونوادر الكبر إلى القواضع، ونوادر البطش تدعو إلى الحلم والصفح والأناة... إلخ. (انظر الليلة السابعة والثلاثين).

ثالثاً : الوظيفة السياسية

ويصل الإسقاط السياسي أيضاً عند أبي حيان ذروته في تلك النوادر الرائعة التي تحدث فيها عن السياسة والسياسيين (ت ف : ٢/٧/١)، أو في تلك النوادر التي رواها عن الشطار والمبارين (ت ف : ٥/٧/١)، في بغداد، وعن زعمائهم الشعبيين، وخضوع العامة لهم «حبا وإعجابا بهم وببطولاتهم وثورتهم الشعبية الناجحة» التي أرغمت - كما أفزعت - الخلفاء بلبه الوزراء على النزول على رغبتهم مرارا بعد أن أعماهم الاستبداد والسلطان عن مصالح الرعية، «فانهمكروا في القذف والعزف، وأعرضوا عن المصالح الدنيئة والخيرات السياسية» (الإمتاع : ١٥٢: ٣). إن هذه النوادر - في إيجاز - لم تكن إلا أقنعة فولكلورية - رمزية - يتفنع وراءها أبو حيان، وتعكس رؤيته الحقيقية للعالم.

ولم تكن غاية أبي حيان من سرد هذه النوادر ذات الطابع السياسي والتاريخي التي يدعم بها تعاطفه مع الشطار والمبارين الثائرين على «الجور والفساد»، إلا تمهيرا عن رأيه الداخلي وتنفيذا عما يعانيه هو من كبت وحرمان، فأتى بهذا الكم من النوادر التي تؤكد - كما تكشف - عجز السلطة وفشلها، وسردها في مجلس الوزير تعرضها غير مباشر بالسلطة الرسمية أو «الشرعية» من ناحية، ونكابة - من ناحية أخرى - في كل سلطة غاشمة، دون أن يخفي كونه شامتا متعشقا، على مستوى الواقع التاريخي من أربابها. وبفيض السباق الكتابي للنص الفكاهي هنا عن مدى ما يكنّه أبو حيان من سخرية واستهزاء بهؤلاء الوزراء والأمراء الذين اعتقدوا أن الدنيا قد دانت لهم إلى الأبد (انظر الإمتاع : ٢ : ٢٦ : ٣ : ٨٥ - ٩٨ : ٣ : ١٤٧ - ١٦٢)، ويبتدح في الوقت نفسه أبطال الثورات الشعبية من الشطار والمبارين الذين يرتقى بهم

أبو حيان مع العامة إلى درجة البطولة الشعبية (١٦٠: ٣) ويشيد بهم وبفضائلهم وأخلاقهم وقيمهم ومبادئهم (٦: ٣)، بل لا يفوته أيضا أن يسخر من جهل بعض أولى الأمر، كما في تلك النادرة التي يسخر فيها من جهل الخليفة المهدي نفسه، وقد رواها أبو حيان في ملحمة وداع الليلة الخامسة (الإمتاع : ١ : ٧٠). لكنه أيضا، وفي المقابل، لا يفتأ يتفنى بالعدل في نماذجه العليا مستفيدا من أنشودة شعبية مجهولة القائل أو المنشدة، تقول: سمع عمر بن الخطاب منشداً ينشد:

ماساسنا مثلك يا ابن الخطاب
أبر بالأقصى وبالأصحاب
بعد النبي صاحب الكتاب

(الإمتاع : ٣ : ١٠٣)

ويبلغ هذا التشفي والاستهزاء ذروته عندما يحرص أبو حيان على طرح موضوع «رأى العامة في السلطة» في مجلس الوزير، وهو رأى لا يسر على الإطلاق السلطة السياسية الشرعية آنذاك.

أما ذروة التعاطف والتناقض معا، فهو موقف أبي حيان نفسه من «العامة» (ت ف : ٤/١/٢) فهو تارة مناصر للعامة متعاطف معهم، وتارة أخرى يسبهم ويلعنهم، ومثل هذا التناقض - في ضوء السياق الحضاري، النفسي والثقافي والاجتماعي والتاريخي لنصوص أبي حيان وأقواله وآرائه في العامة - يمكن تفهمه إذا وضعنا في الاعتبار أن تلك المواقف السلبية من العامة جاءت في سياق «التعريض» بالصاحب ابن عباد، وهلاسته المساوية بأبي حيان، إذ كان الصاحب في الأصل واحداً من العامة الذين ارتقى بهم طموحهم إلى تسلم ذروة السلطة التنفيذية (الوزارة)، مثال ذلك قول أبي حيان:

ولا ترفهوا السفلة فمعتادوا الكمل والراحة، ولا تجبروهم فبطلوا السرف والشنب، ولا تأذنوا لأولادهم في تعلم الأدب فيكونوا لرداة أصولهم أذهن وأحرص، وعلى التعلم أصبر، ولا جرم

فإنهم إذا سادوا في آخر الأمر غرّبوا بيوت العلية
أهل الفضائل» (الإمتاع: ٢: ٤١).

فإذا ما استتبنا أيضا استعماله الثقافي واللغوي على العامة
حين اقترح عليه الوزير أن يتصدى للمقصود الشعبي (في
مجالس العامة) «فكان من الجواب: إن التصدي للعامة
خلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقیصة»
(الإمتاع: ١: ٢٢٥). فإن أبا حيان كان متعاطفا مع العامة،
إيماناً منه بأن «العامة قوامها الخاصة، كما أن الخاصة
تمامها بالعامة» (الإمتاع: ٢: ١٢)، ويشرح في الدفاع عن
العامة طيلة ليلة بكاملها، هي الليلة الرابعة والثلاثون (٣: ٨٥ -
٩٧) وفيها يتحدث أبو حيان عن واجبات السلطان نحو
الرحمة (العامة) بداء من حرصه «على رفاعة عيشها وطيب
حياتها، ودور موارد، بالأمن الفاشي بينها والمبدل الفائض
عليها والخير المجلوب إليها، وهذا أمر جار على نظام الطبقة
ومندوب إليه أيضا في أحكام الشريعة». في هذه الليلة بلغ
تعاطف أبي حيان مع العامة ذروته، باعتباره هذه المرة هي
الطبقة التي ينتمي إليها اجتماعها، فهو نفسه من العامة، وقد
انحدر من أسرة مغمورة، ويكفي أن نعرف أن أباه بائع نوع
واحد من الثمر، يعرف في العراق باسم «التوحيد» وإليه نسب
الأب والابن معا، وهو ما يتضح من دفاعه المستعمت عن
العامة وحقوقهم طيلة الليلة الرابعة والثلاثين. ويشرح أبو
حيان بعدئذ قضية القضايا في علاقة السلطان بالرحمة،
السلطان في خدمة الأمة أم الأمة في خدمة السلطان؟ وذلك
من خلال نادرة ساخرة يسوقها أبو حيان (لا عليك من
ظاهرها المضحك) فيقول:

«وكان يحكي عن أهرابي حديث مضحك، قيل
لأهرابي: أتريد أن تصلب في مصلحة الأمة؟
فقال: لا، ولكنني أحب أن تصلب الأمة في
مصلحتي» (الإمتاع: ٣: ٩٩).

رابعاً: الوظيفة الإماعية

على الرغم من أن هذه الوظيفة كانت واضحة ومحددة
منذ البداية، عندما سمح الوزير لأبي حيان بالحضور في
مجلسه «للمحادثة والتأنيس» على حد تعبيره (١: ١٩)،

وعلى الرغم من أن عنوان الكتاب نفسه يحمل معنى
«الإمتاع والمؤانسة» - الفكرة بطبيعة الحال - في ثقافة
الخاصة، فإن الأحاديث الفلسفية واللغوية جادة جافة بحكم
طبيعتها العلمية، ومكانها مجالس العلم والعلماء، وزمانها
صحوة النهار، أما أن تكون هي «أحاديث» ليل فلسفية أو
لغوية أو نحوية وأن تلقى في مجالس الأمراء والوزراء بعد هناء
يوم شاق من إدارة شؤون البلاد ودفة الحكم والأعباء
السياسة، فإنها حينئذ تصبح حقاً شديدة الرطابة على المتلقى،
لاسيما الأمراء والوزراء مهما كان شغفهم بالعلم والعلماء،
أو بالأحرى تظاهرهم بذلك، «حتى يروموا العلو في كل شيء
حتى العلم». ومهما يكن من أمر، فالغاية الترويحوية غاية
مشروعة «أكدها أبو حيان مراراً، عندما ذكر أن عبد الملك بن
مروان كانت أقصى أمانيه «محادثة الإخوان في الليالي الزهر،
على التلال العفراء» (١: ٢٦)، وكذلك كان سليمان الذي
كان أحوج ما يكون إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ،
ويحدثني بما يمجّه السمع، ويغرب إليه القلب» (١: ٢٧)،
الأمر الذي كثيراً ما كان يدفع الوزير - هو هنا بالطبع الوزير
ابن سعدان الذي كان يحتسى الشراب في المجلس - إلى
طلب «ملحة الوداع» في خاتمة الحديث.

وعادة ما تكون هذه «الملحة» إما حكاية شعبية مرحة مما
حرف في التراث العربي باسم النوادر (انظر - على سبيل
المثال - ملحة الوداع في الليلة الأولى)، وإما شعراً بدوياً -
(شعبياً) - ليشتم - الوزير - منه «ريح الشبح والقيصوم» (١: ١٩٦).

ونسوق هنا نادرة على سبيل المثال تجمع بين الأمرين،
الفكاهة والشعر البدوي (النبطي):

وقالوا تظهر إنه يوم جمعة
فرحت من الحمام غير مطهر
تردبت منه شاربا شج مغرقي

بفلسن إني بلس ما كان متجري
وما يحسن الأهراب في السوق ميثية
فكيف بهيت من رخام ومرمر

يقول لى الأنباط إذ أنا نازل

«به لا يظلي بالصريمة أهفر»

(الإمتاع ١: ٢٢٦)

الكتاب، وهايتها جميعاً أن تؤكد للوزير أن أبا حيان «سامر ظريف خفيف»، ومحدث عظيم وعالم جليل، وراوية موسوعي، فبصطفه لنفسه، ويؤثره على غيره من أهل مجلسه. وصغره القول، إن «الإمتاع والمؤانسة»، أو الوظيفة الإمتاعية في الكتاب إلى جانب الوظائف الثلاث الأخرى، المعرفة والنفسية والسياسية، ما كانت لتتحقق جميعها، وتحقق معها أهداف الكتاب ومقاصد المؤلف لولا هذه المادة الفولكلورية الثرة التي اعتمدها أبو حيان، استلهاها وتوظيفا.

رابعاً: توظيف المأثورات الشعبية

على المستوى الشكلي للكتاب :

لا تتوقف عبقرية أبي حيان عند استلها «المضامين» الشعبية (الفولكلورية)، وإعادة إنتاجها وتوظيفها قصدياً - أو رمزيًا - فحسب، بل في محاولته الرائدة لاستلها «الشكل الشفاهي الفولكلوري أيضاً» (وكنا نعلم أنه لا مضمون خارج الشكل)، ومن ثم: ما الشكل الفولكلوري الذي أفاد منه أبو حيان، على مستوى البنية الشكلية في كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ؟

سبق أن ذكرنا أن الكتاب يقوم على سرد أحداث شفاهية، موزعة على ليال متعاقبة في الزمان والمكان، على نحو سردي، وأن لهذه الأحداث خاصية السرد المحكي، وهايتها السامرة (والسمر حديث الليل كما ذكرنا) وأنها - الأحداث - ضرب من الاتصال الإنساني اللفظي الذي لا يكون أبداً ذا اتجاه واحد، ولا يستدعي هذا الاتصال الإنساني استجابة فحسب، ولكنه يصاغ دائماً في شكله الخاص ومضمونه من خلال الاستجابة المتوقعة، وأن ثنائية الخطاب هنا تقتضي محدثاً - راويًا - سامعاً - متلقياً - لتحقيق فعل الكلام (الحكي/السرد)، كما تقتضي زماناً ومكاناً وحديثاً سابقاً وحديثاً لاحقاً... إلخ. ألا يذكرنا هذا كله بشيء من «التناس» Intertextuality مع أحداث (ألف ليلة وليلة)، في الشكل على الأقل ؟ خاصة أن أبا حيان قد أشار منذ الليلة الأولى، في إعجاب شديد، إلى «هزار أفسان» (الإمتاع ١: ٢٣) وذلك عندما كان يتحدث عن «فرط الحاجة إلى الحديث» في النفس البشرية.

لاحظ أيضاً أن عجز البيت الأخير ليس إلا مثلاً يضرب في الشماتة بالرجل وهوانه على الناس). فإذا ما اشتدت وطأة أحاديث «المسامرة» حول المعضلات الفلسفية (في المنطق والأخلاق والنفس والطبيعة وما بعد الطبيعة) أو حول قضايا اللغة والنحو والأدب والبلاغة التي كان أبو حيان يعالجها - أيضاً - بمعايير فلسفية، فإن ابن سعدان الوزير - عندئذ - كان يأمر أبا حيان قائلاً له:

«تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونة، ونأخذ من الهزل بنصيب وافر، فإن الجد قد كدنا، وتال من قوتنا، وسألنا قبضاً وكرباً، هات ما عندك» (٥٠: ٢).

وهنا لا يجد أبو حيان بغيته إلا في المادة الفولكلورية، خاصة في فنون الأدب الشعبي، مثال ذلك، عقب الليلة السابعة - وموضوعها مناظرة في كتابة الحساب أم كتابة البلاغة والإنشاء والتحرير، وأنها أنفع وأفضل وأعلق بالملك، والسلطان إليها أحوج. والليلة الثامنة، وموضوعها المناظرة المشهورة التي حدثت بين أبي بشر متى وأبي سعيد السمراني في المنطق والنحو، نرى أبا حيان يتبعهما بليلتين متتاليتين (٩، ١٠) متحدثاً فيهما عن «نوادير الحيوان وغرائب» (ت ف ١/٧/١، ٢/٢). وفي أعقاب الليلة السابعة عشرة (وفيها يتحدث عن الفلسفة والشرعة) نراه يفرّد الليلتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة - وبناء على أوامر الوزير - للحديث عن النوادر أو الحكايات الشعبية المرححة (ت ف ١/٧/١، ٢/٢، ج، د، هـ، و- ٥/٧/١)، وأيضاً عقب الليلتين ٢٩، ٣٠ (وموضوعهما: لغويات) يخصص الليلتين ٣١، ٣٢ للنوادر والفكاهات مرة أخرى، وأن تكون آخر ليلتين (٣٩، ٤٠) مليقتين بالنوادر من كل نوع.. عقب حديث في السياسة كليب على قلب الوزير في الليلة السابقة (٣٨)، ففيها تحدث أبو حيان عن ثورات العامة والشارط والمبارين، وزعمائهم الشعبيين و«اهتصابهم» للسلطة من الوزارات والشرعية.. إلخ. وما أكثر الأمثلة على ذلك طيلة ليالي

ومن الجدير بالذكر أن فعل الكلام / السرد في الكتابين فعل اضطراري، والتوقف عنه يعنى الموت لكليهما؛ الموت الفيزيقي لشهر زاد، والموت الأدبي والمنعوى لأبي حيان. ولهذا، فقد بذل قصارى جهده في مجلس الوزير (الخطاب) وكذلك عند إعداد (الكتاب) إنقاذاً لحياته. لقد كانت شهرزاد «تخكى» تحت وطأة الزمن / الموت، وتغاضبها معنى «إنقاذ بنات جنسها» (لاحظ الغاية الجمعية)، وأبو حيان كان «يتحدث» تحت وطأة الزمن / السقوط إذا ما غضب الوزير عليه، وحتى لا يكون مصيره الطرد من مجلس الوزير، كما يقول (لاحظ الغاية الفردية)، كما أنه راح «يكتب» هذه الأحاديث تحت وطأة التهديد والخوف من غضب أبي الوفاء الذي هدده «كما يزعم» إن لم يستجب لفعل الكتابة - «بالنفى والتشريد والتدمير والهدم والعدم» وتخليده من ضياع آخر فرصة في حياته لتحقيق ذاته الطامحة إلى خدمة أصحاب السلطان، وكيف أن أبا الوفاء هدده قائلاً: «إن من قدر على وصولك، يقدر على فصولك، وإن من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء» (١: ٦) فالفعل الأدبي في الحالين - شفاهاً كان أو كتابياً - هو فعل وجود، وهذا ملمح آخر مشترك بين الكتابين: «بين (الليالي)» و«الإمتاع والمؤانسة»، لا ينبغي أن يغيب مغزاه في هذا المقام.

وإذا كانت شهرزاد تغفر دائماً بأن «حديثها لو كتب بالإبر على أمان البصر لكان عبرة لمن يعتبره فكل ذلك كان أبو حيان فخوراً دائماً بأحاديثه هو الآخر. وإذا كانت شهرزاد تروى أن الملوك تشعروا هذه الأحاديث بالآلاف الدنانير (وهي التي تطلق على مروياتها القصصية مصطلح حديث)، فإن أبا حيان يفعل الأمر ذاته حينما امتدح أحاديثه منذ البداية مستشهداً بواقعة تاريخية (١) حيث يقول:

«وأحسن من هذا ما قال عمر بن عبد العزيز، قال: والله إنى لأشعروا محادثة ليلة من ليالي عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين. فقيل: يا أمير المؤمنين، أقول هذا مع تحريك وشدة تحفظك وتزهدك؟ فقال: أين يذهب بكم؟ والله إنى لأعود برأيه ونصحته وهديته على بيت مال

إن أبا حيان، بهذه الإشارة، يوجهنا مباشرة إلى البحث عن أصوله الشكلية المستمدة أو المستوحاة من (هزار أفسان) الأصل الشاربيخي والأدبي، أو الأب الشرعي لـ (ألف ليلة وليلة)، كما يقول المسمودي، وابن النديم الوراق صاحب (الفهرست)، ولما كان الأصل ضائعاً والأب مفقوداً، فلا مناص من البحث عن هذه المؤثرات أو التأثيرات في (ألف ليلة وليلة). ويقتضى ضيق الوقت أن نتبناها، في عجلة، بحثاً عن النقاط المشتركة وكيف تجاوزها أبو حيان أو بالأحرى تأثر بها.

وعلى الرغم من أن كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يفتقد - بادئ ذي بدء - الحكاية الإطارية لكتاب (ألف ليلة وليلة) التي تنظم بنيتها السردية - بحكم طبيعتها الشفاهية - فإن (الإمتاع والمؤانسة) لم يفتقد - في بنيتها السردية - النسق الداخلي لبنية الليالي؛ أعني النسق البنائي المعروف بنسق التفضيد Enfilage، حيث كل قصة من قصص الليالي قائمة بذاتها، ومستقلة عن غيرها، ولا يربط بينها جميعاً إلا وحدة الراوى - شهر زاد - والمروى له - شهر بار - فقد أفاد منها أبو حيان في بناء كتابه - ما دام كل حديث فيه قائم بذاته، ومستقل عن غيره من الأحاديث، ولا يربط بينها جميعاً إلا وحدة الراوى - أبي حيان - والمروى له - الوزير ابن سعدان - وهذا هو الملمح الأول.

علينا أيضاً أن نشير إلى ملمح آخر يمكن أن يستحضره - في ذهن المتلقى - كتاب (ألف ليلة)، وأعني به تشابه وظائفه التعليمية، والنفسية، والسياسية، والجمالية، مع وظائف (الإمتاع والمؤانسة)، حيث تسمى شهر زاد - كما سعى أبو حيان - إلى الترفيه والتشويق أو المهادنة والتأنيس على حد تعبير أبي حيان «حتى يتردد الملوك عما هم عليه من الإحوجاج والخروج على العدل» (الليلة ٣٨)، وإذا كان الوجود الشهري غير طاغ طغيان الحضور الدائم للوزير، وهو الحضور الذي فرض على أبي حيان أن يتحدث في موضوعات معينها، كان يرغب الوزير في الاستماع إليها، محققاً بذلك غاية من غايات النص الكتابي، وهو التواصل السردى بين أبي حيان وبينه، أو بين المؤلف والقارى.

الحيوان في التراث العربي، ١٩٩٥، ذات السلاسل، الكويت).

ولما كانت المقارنة بين الكتابين، (ألف ليلة وليلة)، والإمتاع والمؤانسة، ليست واردة في هذا المقام - وما أكثرها تشابها واختلافا - فإن الذي يعني أن نشر إليه ونحن نختم هذه القراءة الفولكلورية، هو أن الكتابين - في رأينا - وجهان لعملة تراثية واحدة - وأحسبها أيضا معاصرة - ظلت سائدة في الثقافة العربية (بشقيها الشعبي والرسمي) ظاهرها «المشافة» - على حد تعبير أبي حيان في مقدمة الكتاب، وباطنها بيان «علاقة السلطة بالثقافة»، أو تحقيق «العدل والإنصاف» على حد تعبير شهر زاد، ولهذا ليس محض مصادفة أن يكون المروي له Narratee في الكتابين رمزا من رموز السلطة (وهنا يجعل بنا أن نستحضر - مرة أخرى - كليله ودمنة!) على حين كان الراوي دائما فيها جميعا رمزا من رموز الثقافة، الشعبية والرسمية. وفي الحالين، فإن «المشافة» السياسية والاجتماعية والتربوية في هذه الكتب الفلانة، كانت تبشئ التنوير، للحاكم والمحكوم. على نحو أصبح معه - آنذاك - فعل الكتابة، بالفعل، فعلا حضاريا.

المسلمين بالوف والوف دنائير، إن في الهادفة تلقيحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحاً للأدب» (١: ٢٦)

ومثلما كان شهرار (المتلقى) يتدخل بين الفينة والأخرى متسائلا «وما قصة كذا؟ أو ما معنى كذا؟ أو كيف حدث له ذلك؟» إلى غير ذلك من أسئلة غايتها الحقيقة ليس فقط تأكيد التواصل الإنساني، بل تحقيق نوع من التغذية المرتدة feed back، باعتبارها سمة من سمات الخطاب الشفاهي أو المهاورات الحية، كذلك كان أبو حيان يفعلها، على نحو لا يذكرنا بالليالي فحسب، بل بكتاب قصصى آخر هو كتاب (كليله ودمنة) - بطابعه الشعبي الذائع - لابن المقفع الذي كان أبو حيان معجبا به أيضا أهما إعجاب (وهو كتاب يطلق أيضا على مرويته القصصية مصطلح أحاديث)، على نحو يذكرنا أيضا بأصوله الشفاهية المستمدة من قصص الحيوان الشعبية Fable بأفئمتها الرمزية الموحية (راجع كتابنا: «التراث القصصى في الأدب العربى، مقاربات سوسيو سردية» المجلد الأول، القسم الأول: قصص





أبو حيان التوحيدى

والتراث الشعبى

إبراهيم السعافين*

«موقف تبناء المكذون والمتصوفة الذين رأوا فى الاستجداء وسيلة لا مناص منها، وموقف آخر تبناء فريق الفلاسفة وكبار المتصوفة وربطوا بين الفقر والمثالية ورأوا أن المواهب والرزق ضيقان، التقاؤهما عسير، وأن الإنسان ليس إنساناً بمقدار الطمأنينة المادية بل بالقناعة والرضى بما يتقيم الأود...»^(٢).

ومن يتأمل حياة أبى حيان التوحيدى يلحظ أن الدهر لم يهتم له إلا فى فترة قصيرة، بينما قضى عمره الطويل يبنى النفس بحياة يجد فيها ناعم العيش، والاعتراف بالمكانة، غير أنه عاش هذا العمر وراقاً، لا يقبل منه صاحب ابن عباد الاحترام، لأن أبى حيان، فى نظره، أخص من أن يظهر له (أى صاحب) الاحترام^(٣)، إلى أن بدأ أقرب فى حديثه إلى صديقه القريب أبى الوفاء المهندس إلى المكذنين.

ولقد سجل الأدب، فى هذه الفترة، هذه التحولات الاجتماعية. فكان من النتائج المباشرة لهذه التحولات المختلفة ظهور أدب شاك ساخط يبنى ضياع الأدب، وكساد سوقه،

نشأ أبو حيان التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى، فى بيئة شعبية، فقيراً لا يجد ضالته فى عيش مبسر، خامل الذكر، هين المنزلة، وهو العالم الأسمى الذكى الذى يسكت بأجروته المحاضرة وذكائه النادر أقرانه من رجال العلم وأهل المعرفة. كان أبو حيان يعيش حياة لا تخلو من تناقض؛ فهو يخاطب العامة والسوقة، ويجالس علماء عصره فى آن، إذ تهيأت للمجتمع العباسى فى هذا القرن حياة مدنية معقدة، اعتلت فيها المعايير وتمرضت القيم الاجتماعية، فيما يبدو، لتحولات حادة، وسادت المصير اضطرابات سياسية واجتماعية، وراحت طبقات متنفذة تندثر لتخلى مكانها لطبقة ناشئة، وغلب على الاقتصاد محدثو النعمة^(١).

وإذا كان الفقراء وقبضوا من الفقر الذى نجم عن الفوضى الاقتصادية موقنين كما يشير إحسان عباس، فإن أبى حيان كان، كما يبدو من سلوكه، وسطاً بين هذين الموقنين. يقول إحسان عباس مفصلاً هذين الموقنين:

* أستاذ الأدب العربى، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.

أو المألوفة الشائعة، صور ملامحها وطباعها وعاداتها وطرائق تفكيرها، واستلهم مستويات سردها وحوارها. ولمس الجاحظ نبض الحياة الشعبية بأسلوب ساحر، فيه من الملامح الواقعية الإنسانية ما يتأى به عن مألوف الصور المثالية الاستقطابية التي تتبدى في الأدب الذي يصدر عن نزعة مثالية. وغنى عن البيان أن الجاحظ هو الذي أشار إلى ضرورة مراعاة مستويات الحوار في الخطاب كما جاء في (البيان والتبيين)، إذ لا يجوز أن يتحدث الناس على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية بلغة واحدة، فلا بد من محاكاة اللغة التي ينطق بها الأشخاص الذين يستعملون اللغة^(٥)، وهي قضية سبقتها أبو حيان التوحيدي فيما بعد، إذ يقول في أحد أخباره:

«وسمع غلام أمه تكي في السحر فقال لها: لم تكيين؟ فقالت: ذكرت أبوك فأقترح قلبي، قال: صدقت هذا وقته. ولا تذكر قولها «ذكرت أبوك» فإن اللحن هاهنا أصح من الإعراب، وقد قيل: لكل مقام مقال»^(٦).

ولقد ظهر الأثر الشعبي في أدب أبي حيان التوحيدي أيضاً، ويدور أنه تأثر أدب الجاحظ تأثراً عميقاً، مثلما ظهر هذا الأثر الشعبي في أدهاء عصره أيضاً الذين تأثروا لغة الشعب ونماذجهم كما أشرنا، من مثل ما نرى في (نثر الدر) للآبي، و (الشبهات) لابن أبي عون، و (محاضرات الأدهاء) للراغب الأصبهاني. وإذا ظل أبو حيان ينحرف في لغته منحى التأني والفصاحة، فإن هذا المنحى لا يجافي، بالضرورة، استلهم الحياة الشعبية، ولا يحول دون التعبير الطبيعي عن الآثار التي ترسبت في أوصاف وعيه. وهو الذي نشأ بين العامة وحالطهم وتعرف أساليبهم، وطرائق سلوكهم، ولم يتمسك عنهم إلا بعلمه وثقافته، فأصبح أشبه بمن يعانى من انقسام بين مكانة اجتماعية لا ترفع به عن مستوى العامة، ومكانة ثقافية يأسساها في نفسه، وإن كانت لا تحظى بالاعتراف لدى الصفوة من الوزراء والكبراء.

وإذا كانت آثار أبي حيان التوحيدي تشير إلى تأثره التراث الشعبي، وربما يشير بعض الباحثين إلى آثار غير

إذ حفلت كتب الأدب بالحكايات والقصص والنوادر والأخبار التي ترتفع بالشكوى على ألسنة المكدين والأعراب وغيرهم، وظهر شعر يعبر عن هموم العامة وإحباط العلماء، ولعل قصائد الأحنف العكبري وأبي ذؤيب الخزرجي ومقامات بدیع الزمان الهمداني من صور هذا الاحتجاج على الأوضاع الاجتماعية المظلمة. وصور الأدب نماذج اجتماعية مختلفة من مثل البخلاء والسطار والمبارين والقصص والمكدين والمثمين والمتطفلين والحمقى والمغفلين والأعراب، وأورد قصص الجوارى والفلمكان والمهشين وسائر الهامشين.

على أن هذه الظاهرة ليست وليدة هذا القرن وحسب، وإنما هي امتداد لما جرى في القرن الثالث الهجري خاصة، فقد حفلت كتب الجاحظ، مثلاً، بـ قصص هذه النماذج التي ذكرنا، إذ يصور كتاب (البخلاء) للجاحظ أصدق تصوير الأوضاع الاجتماعية الجديدة، وبكس التحولات الاقتصادية وأثرها في المجتمع والأفراد، على نحو ما نرى في العلاقة بين المؤجر والمستأجر في قصة الكندي^(٧)، إذ تكشف حكايات البخلاء عن احتفاء بالمال، وعن أزمنة نجمت عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية التي أدخلت بالعلاقات الاجتماعية الأسرة والقبلية التقليدية.

ولعل من الظواهر اللافتة في القرنين الثالث والرابع اقتراب الأدب من الحياة الشعبية، فاستلهم لغتها ونماذج شخصياتها، وإن ظلت الصورة الظاهرة لهذا الأدب عادية، ربما تخفى عمق تأثير هذه الحياة في البنية السردية، بيد أنه ليس من الممكن دراسة أسلوب الكاتب بمعزل عن عمق هذا الأثر الشعبي في بنيته العامة. فشمعة أنماط تعبيرية سائدة استلهمها الأدهاء في أعمالهم، بذت مخزوناً يمتحن منه في تشكيل أعمالهم الإبداعية التي تعبر، في الوقت عينه، عن شخصيات مبدعها المتميزة.

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن الجاحظ كان إبداعه المدهش ينقل، في قصصه وحكاياته ونماذجها، صوراً من لغة العامة، من حيث التعبيرات وأنماط الخطاب والنفج والتشائم والمهاجاة، وقصصاً تشبع فيه الفظاظه والبذاءة والإيماءات الجنسية والتعبيرات المكشوفة، والأمثال والأقوال الشعبية النمطية الجاهزة، مثلما قدم نماذج من الشخصيات الشعبية

هذا لأولاد العسطل

يا والبدايا والحرام

حي القدر الراسيا

ت وإن صمن من الكلام

وتماعهن إذ أت

نك طافحات بالسلام

لهفى على سكباجة

تشفى القلوب من السقام

وتخل هذه الليلة بأحداث المهن وقصص المهنشين
والعشاق والمكدين والقطار، إذ ترد عبارات على لسان أحد
القطار وردت هي نفسها على ألسنة قطار في مواضع
مختلفة عند الجاحظ وغيره من مثل:

وأنا البغل الحرون، والجمل الهائج، أنا الفيل
المفلم، لو كلمنى هدى لعقدت شعر أفه إلى
شعر استه حتى يسم فساء، كأنه القنفذة^(١٠).

وينقل عن ابن الخلال البصرى صوراً من العشائم:

وسمعت دجاجة الهنت يقول لأخرا: إنما أنت
بيت بلا باب، وقدم بلا ساق، وأعمى بلا عصا،
ونار بلا حطب، ونهر بلا ممبر، وحاظ بلا
سقف.

وشتم آخر فقال: يا رأس الأفعى، يا عصا
المكارى، يا برس الجاللق، يا كودن القصار،
يا يرم النجار، يا ناقوس النصارى، يا ذرور
العين، يا تحت الثياب، يا طعن الرمح فى
الترس، يا مغرفة القدور، يا مكسة الدور، لا
تهالى أين وضعت؟ ولا أى جحر دخلت؟ ولا
فى أى خان نزلت، ولا فى أى حمام حملت،
إن لم تكن فى الكوة مرسا فبح اللصوص الباب،
يا رعى على رعى، ودعاه فى دعاء، وخطاه على
خطاه، وداه بلا دواء، وعسى على عسى، وبها
جهد البلاء، وبها سطحا بلا ميزاب، وبها هودا بلا

مقطوع بصحة نسبها إليه من مثل (حكاية أبى القاسم
البغدادى) المنسوبة إلى أبى المظهر الأزدي^(٧)، فسنحاول أن
نحدث عن جوانب من تأثير أبى حيان التوحيدى ببعض
عناصر التراث الشعبى، ومن هذه الجوانب اللغة، ولا سيما
الصيغ الشعبى المتداولة على الألسنة، ولغة الجنس والفظاظة
والبذاء والأمثال والقصص المروية على ألسنة الحيوانات، إلى
جانب أسلوب المكدين، وكذلك نماذج الشخصيات الشعبى.

- ١ -

من يقرأ الليلة الثامنة عشرة فى (الإمتاع والمؤانسة)^(٨)
يلحظ خروج أبى حيان التوحيدى عن وقاره فى الكتابة،
ويبدو أنه وقار مصطنع، إذ إن أبى حيان لديه معرفة غزيرة
بأحوال العامة وحكاياتهم وقصصهم، وربما كانت هذه
الحكاية هى التى جعلت باحثاً مثل مصطفى جواد يذهب
إلى أن أبى حيان التوحيدى هو صاحب (حكاية أبى القاسم
البغدادى)، فالشخصية التى اصطنعها أبو حيان «حسنون
المهنون» تبالغ فى مجونها واستهتارها حتى تقترب من صورة
أبى القاسم فى الحكاية المنسوبة إلى أبى المظهر الأزدي، وقد
وردت فى حكاياته مصطلحات المكدين وأساليبهم شعراً ونثراً،
بما يذكر باللغة الشعبى التى اصطنعها المكدون، إلى جانب
أساليب التهاسجى والعشائم التى شاعت فى كتب الجاحظ
وفى المقامات وفى كتب الأدب التى نقلت أحداث المكدين
والقطار والمبارين والمطفلين والمجان. يورد أبو حيان فى الليلة
الثامنة عشرة على لسان شاعر^(٩)

أصبحت من سفل الأنام

إذ بعث هرضى بالطعام

أصبحت صلفانا لقب

م النفس من قوم لقم

نفسى نحن إلى الهلا

م الموت من دون الهلام

من لحم جدى راضع

رخص المفاصل والمظام

بناظرني في المصلحة، فهممت والله أن أصلبه
على باب المصلحة، وباب المصلحة بالرى سوق
معروفة^(١٣).

وقد شتم صاحب بأقوال آخرين حول طالع^(١٤).

ولم يقتصر النفع عند أبي حيان على الميادين
والشطار، وإنما استعار أقوالهم ليلصقها بمن يود الانتقام
منهم، فقد أورد على لسان صاحب ما يهبط به من درك
الزحامة إلى وضاعة الميادين والشطار والعموم؛ إذ ينقل عن
الصاحب ما يظن في خلقه وأدبه:

«ثم يقول في مجلسه: أنا الدهاف لمن حساني،
والجراف لمن عصاني، والجحاف لمن عناني أو
حرك عناني؛ إحصي فوق هامة الدهر، أين ابن
الزيات منا؟ أين ابن خاقان من غلامنا، يعني أبا
العباس الضبي، ومن علي بن عيسى الحشوي،
ومن ابن الفرات الأرعن، ومن ابن مقلعة
الخطاط، ومن الحسن بن وهب الضراط، ...
فمن ذا يجارينا ويمارينا ويبارينا ويعادينا ويضارينا
ويسارينا ويشارينا؟»^(١٥).

ومهما يرتفع مستوى اللغة، فإنها تصب في قوالب
شعبية شاعت في لغة العامة. ومن يتأمل أقوال الميادين
والشطار التي نقلها الجاحظ والبيهقي والتوحي والبدیع، يجد
أبا حيان قد تأثرها ونهج نهج أسلافه ومعاصره في اصطلاح
لغة التشاتم والتهاجي والنفع.

وقد لا يعدم الباحث تشابهاً حقيقياً بل تطابقاً بين
تمهيرات وردت على لسان شخصيات وردت في كتب هؤلاء،
وتمهيرات وردت على ألسنة شخصيات في كتب أبي حيان.
ولعل حكاية أبي القاسم البغدادى المنسوبة لأبي المطهر
الأزدی أثرت في لغة الشخصيات التي ذكرها أبو حيان أو
ابتدعها، من مثل ما نرى في حكاية أبي القاسم البغدادى؛ إذ
وردت عبارة على النحو الآتي:

«أنا البغل الحرون، أنا الحرب الزبون، أنا الجمل
الهائج، أنا الغيل المغتلم»^(١٦).

مضراب، وما لما بلا ناب، وما سكيناً بلا نصاب،
وما رعداً بلا سحب، وما كوة بلا باب، وما
قميصاً بلا مقدر، وما جسراً بلا نهر، وما قراً على
قراً، وما شط الصراف، وما قصر بلا مسناه، وما ورك
الكماه، وما مطبخاً بلا أفواه، وما ذنب الفار، ما قدرا
بلا أبزار، ما رأس الطومار، ما رسولا بلا أخبار؛
ما عيط البواري، ما رعى في صحارى، ما طاقات
بلا سوارى»^(١٧).

ولقد وردت في كتاب (أخلاق الزعمين) قطع مروية
عن آخرين تمتع من ثراث التشاتم والتهاجي والنفع، يرتفع
فيها مستوى اللغة إلى ذروة من الفصاحة لتنهبط إلى درك
العامى والبذئ والفاحش، يستخدم اللغة المصقولة المتصنعة
أحياناً، ثم يعود إلى استخدام لغة السوق والعموم.

وقد نقل على لسان صاحب ابن عباد كلاماً يقع في
باب التشاتم؛ إذ يقول:

«ومن رقاياته أيضاً: سمعته يقول يوماً، وقد جرى
حديث الأبهري المتكلم، وكان يكنى أبا سعيد،
فقال، لمن الله ذلك الملمون المأبون المأفون،
جاءني بوجه مكلج، وأنف مفلطح، ورأس
مسلح، وذقن مسلح، وسرم مفتح، ولسان مبلح،
فكلمني في الأصلح، فقلت له: اغرب عليك
غضب الله الأكرح، الذي يلزم ولا يرح».

وشتم يوماً رجلاً فقال:

«لن الله هذا الأهوج الأهوج، الأفلج الأنجع،
إذا قام تجلج، وإذا مشى تدحرج، وإن عدا
تفجج»^(١٨).

ويورد أبو حيان على لسان المأموني للصاحب قطعة
أخرى من الشتم يقول فيها:

«سمعته أنا يقول على غير هذا الوجه، قال:
جاءني فلان بهامة مسطحة، وأرنية مفلطحة،
وفقحة مسلحة، وجبهة موقحة، وجملة مقبحة،

منهم، منهم فى دينة عند العوام، مقصود من
جهتهم - فقال لى يوما، ما ظننت أن الدنيا
ونكدها تبلغ من إنسان ما بلغت منى! إن
قصدت دجلة لأغتسل منها نضب ماؤها، وإن
خرجت إلى القفار لأتهم بالصعيد عاد صلنا
أملس وكان المطوى ما أراد بقصيدهه خبرى، وما
عنى بها سوى: لم أنشدنا للمطوى؛

من رساه الإله بالإتسار
وطلاب الغنى من الأسفار
هو فى حيرة وضنك وإفلا
من وبؤس ومحنة وصغار
يا أبا القاسم الذى أوضح الجو
د إليه مقاصد الأحرار
خذ حديثى فإن وجهى مذ بار
ز هذا الأنام فى ثوب قار
وهو للسامعين أطيب من نف

ح نسيم الرياح حب القطار
هجم البرد مسرها وهدى صف
ر وجسمى عار بفير دثار
فتسمرت منه طول التشاؤم
ن إلى أن تهتكت أسعاري
ونسجت الأطمار بالخيوط والإب
رة حتى صرحت من أطماري
وسعى القمل فى دروز قميصى
من صفار ما بينها وكبار^(١٨)

وهو، مع هذه الشكوى التى تمثل بها، لا ينفك يسخر
من الصاحب سخرية مرة؛ إذ يجيبه القومسى وقد نصحه بأن
يقصد ابن العميد وابن عباد بكلام يقول منه،

وهى العبارة التى أوردها أبو حيان، كما رأينا من قبل،
فى «الإمساك والمؤانسة». ولعل ورود عبارات أو صيغ أو
أساليب متشابهة تؤكد أن ثمة جوا عاما؛

«أنج أدبا وفيهما وأخلاقا وسحرًا ومجونًا وهبًا
وطبقات مثلما أنتج شطارا وهيارين ومجانا
استلهمه الكتاب والشعراء والمتأدبون إلى جانب
التأثر الفردى الذى لا يضير الموهبة المتميزة ولا
يسئ إلى نفعها واستقلالها. وقد شاع فى هذا
العصر وما قبله المعرفة بأخبار عشرات النماذج
التي وردت بشكل مفصل فى مستهل نشوار
المحاضرة للتوخى من مثل المكدين والعيارين
والشطار والمصوص والفمازين وقطاع الطرق
وأهل الخسارة وأصحاب النادرة والمضحكين
والشراب والمفنين والمهشمين والمقننين والمضغدين
والهتالين والشحاذين والتجار والوهاب والقصاص
وعشرات غيرهم ذكر أنه عرف أخبارهم من
المشايخ والعلماء والأدباء»^(١٧).

- ٢ -

والى جوار لغة التشائم والتهاجى والتفج التى شاعت
على ألسنة الشطار والعيارين وبعض المكدين، تجدد صورًا من
الشكوى وذم الدهر، وانقلاب الأحوال، وضياح العلم وأهله،
ونفاق سوق الرهاى وكساد سوق الأدب. وربما أدى سوء
الحال إلى الوقوع تحت وطأة التطير وغلبة التشاؤم، حتى
لهجس الفقير أن حظه من الحياة العسر، وأن الفقر ملازم له،
والشؤم له قرين. وقد أورد أبو حيان التوحيدى قصة أبى بكر
القومسى الفيلسوف مع حوادث الزمان واستشهاده بقصيدة
للمطوى تصور حاله، وإذا كان أبو حيان قد أورد قصة
القومسى وقصيدة المطوى، فإنه من المؤكد قد تمثل بالقصة
والقصيدة لوصف حاله؛ إذ يقول أبو حيان:

«وأنشدنا أبو بكر القومسى الفيلسوف - وكان
بحرا عجاجا، وسراجا وهاجا، وكان من الضر
والفاقة، ومقاساة الشدة والإضاقة بمنزلة عظيمة.
عظيم القدر عن ذوى الأخطار، منحوس الحظ

«معاناة الضر والبوس، أولى من مقاساة الجهال
والتيوس، والمصير على الوخم الويل، أولى من
النظر إلى محيا كل ثقیل، ثم أنشأ يقول:

بني وبين لقام الناس معيبة

ما تنقضي وكرام الناس إخواني

إذا لقيت لعيم القوم عفتي

وإن لقيت كريم القوم حيائي»

ويخلص من سماع حكاياته وشعره إلى أن يقول أبو

حيان، وهنا الغاية التي يسعى إلى إثباتها:

«فقلت له: ما أعرف لك شهكا فيما أنت عليه

وتقلب فيه ونقاسيه سوى، ولقد استولى على

الحرب وتمكن مني نكد الزمان إلى الحد الذي

لا أسترزق مع صحة نقلي، وتقييد خطي، وتزويق

نسخي وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل

ما يسترزق البليد الذي يمسح النسخ ويغسل

الأصل والفرع...» (١٩).

ويرى قصة مع ابن عباد حين اعتذر عن نسخ رسائله

في ثلاثين مجلدة، وكيف أخذ في نفسه عليه من ذلك.

ولا نعجب، إذن، حين نراه يورد في كتبه شكوى

الفقر والميلق من الدهر على السنة الأعراب والعلماء

والأدباء والمكدين. ومن يتأمل حديثه على السنة الأعراب

يلحظ أسلوبا خاصا يعتمد التكرار لم يختم الحديث بالسؤال

من مثل قوله:

«قال المعنى: سأل أهرابي قوما فقال: أنا جاركم

في بلاد الله عز وجل، وأخوكم في كتاب الله

عز وجل، وطالب من فضل الله عز وجل، فهل

أخ يواسي في ذات الله عز وجل؟» (٢٠).

وينتشر في (البصائر والذخائر) ذم الدهر شعرا ونثرا، من

مثل ذم «جحظة الدهر» شعرا (٢١)، ومن مثل ما نرى في

حديث شاعر عن ضياع التواصل وانقطاع المعروف وذم

الدهر إذ يقول (٢٢):

ذهب التواصل والتعاطف

فالناس كلهم ممارف

لم يبق منهم بينهم

إلا التملق والتواصف

وعناق بمضهم لبر

ض في التساير والتواقف

لا تمقدن على المود

دة للجمع ولا تكاشف

وابسط لهم وجه المود

فق واطر كشح فتى مخالف

صارفهم عند المود

دة أنهم قوم ممارف

إني انتقدت محارهم

فالقوم ستوق وزائف

ولمة مقطوعة طريفة في الشكوى أنشدها أبو عبد الله

النخعي الوراق (٢٣).

وقدم أبو حيان صورة للمكدين الذين يلتقون مع

صورة بطل المقامة إذ يقول أبو حيان راويا عن أبي صالح

المصممي، عن الأصمعي:

«قدم أهرابي البصرة ومعه متاع فسرق، فدخل

الجامع فنظر إلى حلقة فيها شيخ يحدث، فوقف

وقال: يا هؤلاء، إني قد توسمت فيكم العير،

ودرجوت بركة دعائكم، وإنه كان معي متاع

فسرق، فاسألوا الله أن يرد علي، فقال الشيخ: يا

هؤلاء، سلوا الذي لم يرد أن يسرق متاع

الأهرابي أن يرد متاعه عليه، فقال الأهرابي: كما

لم يرد أن يسرق متاعي فسرق، يريد أن يرد فلا

يرد» (٢٤).

ويبدو أن قصة السرقة هي حيلة يتوسل بها

للكذبة.

له: إن صدقت رؤياك فإنيك تنكح أمك. فنظر
فوجد كذلك (٢٦).

وتكرر نكت الجوارى والقحاب والقوادين، وهى نكت
جنسية مكشوفة فيها سخرية مرة وإغظة وإفحام (٢٧).
ويستخدم أبو حيان فى حديثه عن الجنس لغة أقرب إلى لغة
العوام والسوقة، ويقترب من حديث الجنس أيضا مع لغة الفظاظ
على نحو ما نرى فى قصة أبى الخطاب مع هنان الجارية التى
عشقها (٢٨). وتبدو المبالغة فى اقتران الجنس مع الفظاظ
فى قصة كاتب زيرك واليهودية التى كان يحشها، أو فى
فعل أبى أيوب ابن أخت أبى الوليد (٢٩) أو رواية الماهاني عن
قصة جارية مع يقال ببغداد (٣٠)، وكان بعض حكاياته
الجنسية يأخذ طابعا مذهبيا من مثل الحكاية التى حدثت
للغلام والقصى الذى يكره معاوية (٣١). وكان بعض هذه
الحكايات يقترب كثيرا من لغة العامة، على نحو ما نرى فى
حكاية الشيخ النبيل يروى عن اثنين من الشواذ (٣٢)، وثمة
حكايات عن الفجور بالصبيان (٣٣) ونكت البغايا (٣٤)
والجوارى (٣٥) والجهان (٣٦)، وثمة رواية لأحداث المهنين
ووصف سلوكهم (٣٧).

وثمة سخرية تشيع فى حكايات الجنس والفظاظ
والظرف، ولكنها سخرية مرة جهمة، كما أشرنا، تصدر عن
نفس مرهقة بالفظ واليهانة والحرمان، على نحو ما نرى فى
خبر سائل كان يسأل بالقرآن، أو وقوف سائل بهاب دار يسأل
فلم يمكنه ضاحك الدار من الحديث عن حاجته،
وسواهما (٣٨). وهى حكايات تعبر عما يجرى فى نفس
التوحيدى من غبط وحقد على من يملكون، ومن تشف بهم.

- ٤ -

ولقد أورد أبو حيان التوحيدى أيضا كثيرا من أمثال
العامة فى مواضع مفترقة من (البصائر والدعائر). وقد ذكر
فى موضع واحد أربعة وثلاثين من هذه الأمثال، بعضها
مفرق فى الفظاظ والبذاءة والفحش:

«من يظفر من وتد إلى وتد يدخل فى استه
أحدهما.

ولعل شكوى البؤس فيما يشبه الكدية يمثّل فى
خطاب أبى حيان لصديقه أبى الوفاء المهندس، إذ يقول من
شكواه:

«خلصنى أبها الرجل من التكفف، أنقذنى من
لس الفقى، أطلقنى من قيد الضر، اشترى
بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى
بفتون المدح، أكفنى مؤونة الغدا والمشا.

إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيعة الذائبة،
والقميص المرقع، وباقلى درب الحاجب، وسذاب
درب الرواسين؟ إلى متى التأدم بالخبز والزيتون؟
قد والله بهج الحلق، وتغير الحلق، الله الله فى
أمرى! أجبرنى فإنى مكسور، اسقى فإنى صده،
أغشى فإنى ملهوف، شهرنى فإنى غفل، حلنى
فإنى عاطل.

قد أذلنى السفر من بلد إلى بلد، وعذلنى
الوقوف على باب باب، ونكرنى العارف بى،
وتواعد عنى القريب منى...

أبها السيد، أقصر تأملى، ارع ذمام الملح بينى
وبينك... (٢٥).

ويستمر فى هذه الشكاية لغة المكدين وأسماء العامة.

- ٣ -

وشاع فى كتابات أبى حيان التوحيدى لغة الجنس
والفظاظ، ولعلها تختلف عما ألفناه عند الجاحظ الذى
يتمتع أسلوبه بحموية وإشراق، إذ إن أبى حيان يضمن الحقد فى
نفسه، ويحس بالظلم والغبن، فيبدو حديثه مشبعا بالمرارة،
وسخريته أقرب إلى التشفى منها إلى الإضحاك، وعبث أبى
حيان أسود، يهدف إلى الإغظة وإثارة الحق أكثر مما يسعى
إلى المشاركة الجماعية بالنادرة والنكتة والخاطرة الطريفة، إذ
يروى حكاية جهمة عن ابن سيرين، فيقول:

«أتى رجل إلى ابن سيرين فقال له: إني رأيت
فى المنام كائى أصب الزيت فى الزيتون، فقال

فوق الناقص الغيبى، ودون التحسير الذكى
فيحبها حقاً^(٤٢).

وقد أورد معتقدات شعبية فى أماكن أخرى^(٤٣).

وقد ذكر من أمثال العامة فى موضع واحد أربعة
وللاثين مثلاً منها:

• لا ترى الصبى يباض أسنانك فبريك سواد استه.

• الخنفساء فى عين أمها ملهجة.

• من صبر نفسه نخالة بحثها الدجاج.

• ليش الذبابة وليش مرقها.

• البحر ملآن والكلب يلحس بئسانه.

• من شاء سلح على أصحابه وقال: فى بطنى وجمع.

• لو كان فى البومة خير ما تركها الصايد...•

وبعض هذه الأمثلة مفرق فى اللفظاظلة والبذاءة والفحش.

وعقب على هذه الأمثال بقوله:

«قد ضريت من أمثال العامة أشياء تتصل
بأعراض صحيحة على سوء التأليف، وبحث
اللفظ، وفيها فوائد عجيبة فأعرف الخبيث
والطيب، واختار أنفهمما لك فى موضعه
وأجدهما عليك عند استعماله»^(٤٤).

وفى (البصائر والذخائر)، و (الإستماع والموائمة)
خرافات مروية على ألسنة الحيوانات، وهى خرافات تمتع من
وجدان الشعب ومعارفه من مثل حكاية الأسد المريض المروية
فى (البصائر والذخائر)، وسبقدها مثالا على عدد من
الخرافات التى أوردتها على ألسنة الحيوانات. ونص هذه
الخرافة ما يلى:

«اشتكى الأسد علة شديدة فعاده جميع السباع
إلا الثعلب، فدخل عليه الذئب فقال: أصلح الله
الملك، إن السباع كلها قد زارتك وعادتلك،
ماخلا الثعلب، فإنه مستخف بك. وبلغ ذلك
الثعلب فاهتم به، فلما جاءه قال له الأسد:

من أكل على مائدتين اعتنق. واحد يعرف له
وأخر يطوف له. الضرب فى الحاج والسب فى
الرياح. الحر يعطى والمبد بالم. المولى يرضى
والعبد يشق استه...»^(٤٥).

وهو يعقب على ذلك بقوله:

«وهذه نتف ألفتها ها هنا، فبعضها مسموع من
العامة، وبعضها مروى من الخاصة التى تروى
عن العامة، وهى تجرى مجرى الأمثال المبتذلة،
فيها طيب ومع الطيب عبثة، ومع العبثة
فائدة»^(٤٦).

ويقول فى موضع آخر: «قد ضريت من أمثال
العامة...».

وسأورد طرفاً من المعتقدات الشعبية التى أوردتها أبو
حيان:

• يقولون: إذا دخل الذباب فى ثياب أحدهم
مرض.

• وإذا حكته يده قال: آخذ دراهم.

• وإذا حكته رجله قال: أمشى إلى مكان بعيد.

• وإن حكه أنفه قال: أكل لحم، هكذا يقولون،
فلا تواخذ العامة باللحن، فإن الصواب فى
المعنى والإعراب فى اللفظ هربان من قضائك
وعدولك وشيوخك.

• وإن حكه وسطه قال: أكل السمك.

• وإذا طنت أذن أحدهم قال: ترى من يذكرنى.

• وإذا رش أحدهم على وجهه إناء ماء قبل يده
وقال: حتى لا يصير نمش.

• وإذا رأوا فى الدار حية بغروها بقرن أبل وقشور
الببيض^(٤٧).

وقد بلغت الخمسين، أعقبها بتعليق يثبت رأيه فيها:

«وهذه أبواب خفية ليس يثبت معها روية ولا
يصح لمن اعتقدها عزم، وربما غلط فيها من هو

ومهما يكن، فإن ما تناثر فى كعب أبى حيان، مما ذكرنا أو لم نذكر، من مائورات ومعارف ومعتقدات شعبية، وما ظهر من أساليب لغوية شعبية شاعت لدى العامة أو لدى الصنف أحياناً، هى طوابع عامة ذاعت فى كتابات النثرين فى القرن الرابع الهجرى خاصة، وكانت لها مشابه واضحة لدى الأدباء فى القرن الثالث الهجرى. فمن يقرأ ما كتبه الراهب الأصفهاني فى كتابه (محاضرات الأدباء)، والآبى فى (نثر الدر) والهمذاني فى (المقامات) وغيرهم، يلحظ أن كثيراً من هذه المواد قد تكرر بأسلوب متقارب على نحو ما ورد لدى الآبى من حديث مطول عن قصص الجحون والفظاظة، أو ما ورد لدى الراهب من تفصيل لما سماه فى «الجحون والسُخف». وإذا حاولنا أن نوازن بين ما روينا من قصص على ألسنة الحيوان للتوحى وما ذكره الراهب من «حكايات عن البهائم»، فنسجد أن أبى حيان والراهب أوردا الحكايات نفسها ونصها أحياناً^(٤٧). ونجد الأمر نفسه يتكرر فى حديث كل منهما عن الأمثال المروية عن الخاصة والعامة^(٤٨).

على أننا لا نغفل بعض الاختلاف فى الرواية أو الأسلوب، وذلك ناجم عن روح الاختيار وطبيعة الفكرة التى تقف وراءها، إذ نجد محقق الكاتب أو نزعت الفكرة أو نفسه تتدخل فى تلوين القصة أو تحديد طبيعة شخصياتها، أو كما نجد فى المبالغة فى إبراز لغة الفظاظة لدى أبى حيان والتخفيف منها قليلاً لدى الآبى مثلاً، ولعل ذلك ليعكس أبى حيان وحققه على الواقع ولشدة المرارة التى تعتلج بها نفسه، فدعا ذلك كله إلى هذه الفظاظة التى تجعله يحتفى بالمندس ليبلغ به حد المقدس، وماذا نقول فى رجل يرد على لسانه فى الصداقة والصديق:

«لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى
من يصلى معى، فإذا التفت فبقال أو عصار، أو
نداف، أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جنبى
أسدنى بصنائه، وأسكرنى بنينه»^(٤٩).

وليس من شك، فى غائمة المطاف، أن هذا الأسلوب، فى الأغلب، كان انعكاساً لمزاج العصر وروح الفترة التاريخية.

ما لى لم أرك يا أبى الحصين؟ فقال: أصلح الله الأمير، بلغنى وجعتك فلم أزل أطوف فى البلدان أطلب دواء لك حتى وجدته، فقال له: أى شىء هو؟ قال: مرارة الذئب، قال الأسد: وكيف لى بذلك؟ قال: أرسلنى الساحة إلى الذئب حتى يجى، فإذا حضر فشد عليه واقتله وخذ مرارته وكلها. فأرسل إليه والثعلب عنده، فألقى الذئب، فوثب الأسد عليه، وكان ضعيفاً من وجعه، فلم يتمكن منه وسلب جلد استه، وأفلت الذئب، وخرج الثعلب يصيح به: يا صاحب السرورال الأحمر، إذا جلست عند الملوك فاحقل كيف تتكلم. فعلم الذئب أن الثعلب قد دل عليه.

وقد أورد إحسان عباس عدداً من هذه الحكايات^(٥٠) من مثل الثعلب والكركى، والغزال والكلب، وذكاء قبرة، والثعلب لا يذهب رسولاً إلى الكلب، وثعلبان فى شرك، وقل إلى عمان، وكلب يفزع السبع، وثعلبان عراقي وشامى، والكلب والعظام، من (البصائر والذخائر)، وحكاية الدب والغب من (الإمتاع).

- -

ولا بد من الإشارة فى غائمة المطاف إلى استلهاهم الشخصيات الشعبية فى تصوير نماذج إنسانية، وهى نماذج مشتقة من خبرته فى الحياة ومن طبيعة حياته القاسية التى جعلته نموذجاً لفئة مظلومة من العلماء الفقراء البؤساء، فقد صور الأعراب والمكدين وأصحاب الحرف من الخياطين والصناع والمزنيين، ورسم نماذج للهامشيين من النساء والرجال والفلمانيين، ورسم صوراً للتجار والمعلمين والقضاة والأزواج والحمقى والمغفلين والمجانين، وقدم نماذج للمبارزين والشطار والمجانين والمتحامين، وروى عن جماع والمغفلين، واحتفل برسم نماذج للطبقات الفقيرة ولا سيما الشعراء المملقين، بيد أن صور هؤلاء جاءت فى أخبار مقتضبة دون أن يفصل فيها.

وليس من شك فى أنه أفاد فى تشكيل أعماله من الجو العام الذى ساد هذه الفترة أو ما سبقها، من مثل المقامة والجلس والمناظرة وسواها.

الهوامش

- (١) لمزيد من المعلومات عن أبي حيان التوحيدى والحياة الاجتماعية يراجع:
 - إحسان عباس، أبو حيان التوحيدى ط ٢ دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٦ .
 - وداد القاضي، مجتمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدى (رسالة ماجستير مخطوطة) الجامعة الأمريكية بيروت، ١٩٦٩ .
 - (٢) أبو حيان التوحيدى، مرجع سابق، ص ٣٥ - ٣٦ .
 - (٣) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الولييين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٤١ .
 - (٤) الجاحظ، عمرو بن بحر، الخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف بمصر.
 - (٥) الجاحظ، البيان والبيان، دار الكتب العلمية بيروت، د. ت، ص ٩٠ - ٩٢ .
 - (٦) أبو حيان التوحيدى على بن محمد بن العباس، البصائر والذخائر، ج ٤ تحقيق: وداد القاضي، دار صادر بيروت، د. ت، ص ٧٢ .
 - (٧) أبو المظفر الأزدى محمد بن أحمد، حكاية أبي القاسم البغدادي تحقيق: آدم مقر، طبع بمطبعة كركل ونتر في هيدلبرج سنة ١٩٠٢ .
 - (٨) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د. ت، ص ٥٠ - ٦٠ .
 - (٩) الإمتاع والمؤانسة ٢ / ٥٠ - ٥١ .
 - (١٠) نفسه ٢ / ٥٥ .
 - (١١) نفسه ٢ / ٥٩ .
 - (١٢) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الولييين، ج ١، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، دار صادر بيروت ١٩٩٢، ص ١٢١ - ١٢٢ .
 - (١٣) نفسه ١ / ١٢٣ - ١٢٤ .
 - (١٤) نفسه ١ / ١٢٦ .
 - (١٥) نفسه ١ / ١٧١ - ١٧٢ .
 - (١٦) حكاية أبي القاسم البغدادي، ١٢٠ .
 - (١٧) إبراهيم السعافين، أصول المقامات، دار المناهل، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٤ . وانظر: الصوري (القاضي أبو علي الحسن بن علي، ت ٣٨٤) الجزء الثالث، تحقيق: عبود السالحي ١٩٧١، ص ١ - ٣ .
 - (١٨) أبو حيان التوحيدى، المقامات، ط ٢، تحقيق: وشرح حسن السندوي القاهرة، ١٩٩٢، ص ٩٩ .
 - (١٩) نفسه، ص ١٠٠ .
 - (٢٠) البصائر والذخائر ١ / ١٤ .
 - (٢١) السابق ١ / ٥٥ .
 - (٢٢) نفسه ٢ / ١٤٠ .
 - (٢٣) نفسه ٢ / ١٦٥ .
 - (٢٤) نفسه ٣ / ٤٥ .
 - (٢٥) الإمتاع والمؤانسة ٣ / ٢٢٦ - ٢٢٧ .
 - (٢٦) البصائر والذخائر ١ / ٥١ .
 - (٢٧) السابق.
 - (٢٨) نفسه ١ / ٩٦ .
 - (٢٩) نفسه ١ / ٩٧ .
 - (٣٠) نفسه ١ / ١١٢ .
 - (٣١) نفسه ١ / ١٨٧ .
 - (٣٢) نفسه ١ / ١٦٧ .
 - (٣٣) نفسه ٤ / ٤١ .
 - (٣٤) نفسه ٣ / ١٨١ .
 - (٣٥) نفسه ٤ / ٥٧ .
 - (٣٦) نفسه ١ / ١٦٧ .
 - (٣٧) نفسه ٣ / ٦٢ .

- (٣٨) نلمه ٣٢ / ٤ .
 (٣٩) نلمه ٨٦ / ٤ .
 (٤٠) البصائر والذخائر ٥٠ / ٩ .
 (٤١) السابق ٥١ / ٩ - ٥٥ .
 (٤٢) نلمه ٥٥ / ٩ .
 (٤٣) نلمه ٥٧ / ٩ .
 (٤٤) نلمه ٥٨ / ٩ .
 (٤٥) إحسان عباس ، ملامح يونانية فى الأدب العربى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ص ١٩١ - ٢٠٠ .
 (٤٦) السابق ٧٣ / ٣ .
 (٤٧) الراهب الأصمهانى (أبر القاسم حسن بن محمد) ، محاضرات الأدباء ، ٢ / ٤ منشورات دار مكتبة الحياة بيروت د. ت ، ص ص ٦٠٧ - ٨ - ٧ .
 (٤٨) نلمه ٧٠٨ - ٧١٠ .
 (٤٩) أبوجيان الترجيدى ، رسالة الصداقة والصديق ، تحقيق: إبراهيم الكيلانى ، دار الفكر بدمشق ١٩٦٤ ، ص ٧ .



تمارين الصداقة

ومسارات الخطاب

لدى ابي حيان التوحيدي

محمد بنيس*

- ١ -

من الدنيا وأهلها، تمارين الصداقة أقول. وأقصد «تلك العملية التي بواسطتها نتمى صفات مادية أو معنوية، ونحافظ عليها، كما جاء في معجم لاروس الفرنسى. عملية الصداقة التي تمر عبر التجربة والمخاطرة، فى الحياة اليومية والعلاقات المميزة للإنسانى عن الحيوانى. لقد مارس التوحيدي هذه العملية فى مراحل حياته المليفة بالشقوب. يسمى، على الدوام، إلى حيث يظل الجدار هو الجدار، مغلقاً ومنعماً، فى آن.

- ٢ -

جاء مشروع الرسالة من كلام شخصى فى بغداد، مدينة السلام. هكذا يقول التوحيدي:

«سَمِعَ نِى فى وقت بمدينة السلام كلام فى الصداقة، والعشرة، والمواضعة، والألفة، وما يلحق بها من الرعاية، والحفاظ، والوفاء، والمساعدة، والنصيحة، والبذل، والمواضعة، والجود، والتكريم، مما قد ارتفع رسمه بين الناس، وعفى أثره عند الخاص والعام. وسفلت إلباته ففعلت، ووصلت

«وإذا أردت الحق علمت أن الصداقة والألفة والأخوة والمودة والرعاية والمحافظة قد نبذت نبذاً، ورفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات»^(١).

هذه القولة، التي يصرح بها التوحيدي فى الصفحات الأولى من «رسالة الصداقة والصديق»، مودوعة بعناية فائقة بين طيات هذا العمل القريء، الذى لم أعثر فى العربية على شبيه به أو مقارن له، عكس كتب الحب والعشق والألفة التي تعددت وتنوعت، عبر عصور وأمكنة نشأت فيها الثقافة العربية. إنه عمل قطيعة تشكلت فى رسالة عزيزة، مثل صاحبها، كل منهما يشير إلى غيره، وكل منهما يوصف وينعت به.

ليست هذه القولة مبتدأ الرسالة ولا منتهاها. إنها بالأحرى منعقد تمارين الصداقة التي خبرها التوحيدي، خبرة الهائس

* شاعر وناقد وأستاذ جامعى، الحمدي، المغرب.

المرتبة الأولى، ثم أصحاب الديانة والمروءة في الثانية، بغية أن تكون الرسالة تامة.

لمسالك الخطاب دلالتها في بناء الخطاب، كما أن ترتيب الخطابات له دلالة أيضاً. فهل تمت الرسالة؟ من حقنا أن نسأل ونحن نقرأ في نهايتها اعتذاراً عن الطول من ناحية، وعن الوقت الطويل الذي استغرقته كتابتها، من ناحية ثانية. بهذا الخصوص يقول التوحيدى:

«قد تكرر اعتذارى من طول هذه الرسالة، هذا وكان ظنى في أولها أنها تكون لطيفة خفيفة، يسهل انتساخها وقراءتها، فماجت بشجون الحديث، وروادف من الطيب والخبيث، فاقبل حاطك الله هذا العذر الذى قد بدأته وأعدته، ونشرته وطويته، على أنك لو علمت في أى وقت ارتفعت هذه الرسالة، وعلى أى حال تمت لتعجبت، وما كان يقل في عينك منها يكثر في نفسك، وما يصغر منها بنفدك يكبر بمقلك...»^(٤).

إنهما مساران متعارضان بين الكتابة والقراءة. في الكتابة سارت الرسالة على غير ما كان متوقفاً لها. جاءت الشجون لتقلب المسار. كانت الرسالة تتوخى جمعاً يعرض التوحيدى من خلله آراء، لا دخل فيها للذات، فإذا بالذات تنفلت من عقل الجهاد والموضوعية لتخط خطايا بالغ السرية، خطاب الذات. شجون تكتب بدلاً من المعرفة المهادنة التى تبنى وتدل. ومع الذات انتفت قاعده الرسالة، التى كانت تتوهم أنها ستقتصر على اللطيف الخفيف، لتفتح شهوة القراءة الكاملة، المهيبة عن الصداقة في جميع أحوالها.

سلكت الرسالة مساراً مناقضاً للخطاظة الأولية، الملية لأمر يريد معرفة الضرورى من التجارب والخبرات. وفي تغيير المسار انقلبت الرسالة على نفسها والخطاب استعصى على صاحبه. طال الخطاب لكى لا يكتمل، ومن ثم، فإن ما لم تلتزم به الرسالة أصبح الالتزام به واجباً عند القراءة التى يمكن أن تكون حسنة بفضل العقل. الشجون تنتج الكتابة والعقل ينتج القراءة. بين البداية والنهاية اضطربت المقاصد وانتهت إلى

ذلك بهجمله مما قال أهل الفضل والحكمة، وأصحاب الديانة والمروءة، ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها في المعاش والمعاد^(٥).

مجرد كلام سمع من التوحيدى، ثم تحول إلى رسالة. ولكنه في البدء كلام في الصداقة وما يلحق بها من تمارين الصداقة. ذلك هو معنى الرعاية والحفاظ. لكن السؤال الأول الذى نصطدم به هو: من السامع؟ إن صيغة المجهول التى بنى عليها فعل «سمع» تجعل التأويل متعدد، لأن السامع متعدد. بمعنى أن التوحيدى كان يتكلم في شؤون الصداقة من مجلس إلى مجلس، حتى بلغ الكلام إلى من أوصل الكلام إلى صاحب الأمر بكتابة الرسالة. وبعد خطوات قليلة، نعرش، ثانية، على التوحيدى وهو يفصل الحديث في الداعى إلى إنشاء الرسالة قائلاً:

«كان سبب إنشاء هذه الرسالة في الصداقة والصديق أنى ذكرت شيئاً منها لزيد بن أبى رفاعه أبى الخير، فتمناه إلى ابن سعدان الوزير أبى عبدالله، سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة قبل تحمله أعباء الدولة، وتديره أمر الوزارة، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على أذلالها جارية، فقال لى ابن سعدان: قال لى زيد عندك كذا وكذا، قلت: قد كان ذاك، قال: فدوّن هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصديق حلوا، ووصف الصاحب المساعد مطرب، فجمعت ما في هذه الرسالة، وشغل هو عن رد القول فيها، وأبطأت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان»^(٦).

إذا كنا، في هذه الفقرة، قد اقتربنا من السامع المثالى، وتعرفنا السلسلة الإخبارية المفصلة إلى إعطاء الأمر، فإننا نطل جاهلين لتفاصيل الكلام الذى خص به التوحيدى المجالس التى كان يردد فيها وجهة نظره في الصداقة. ما نعرفه هو أنه مرج، أثناء كتابة الرسالة، بين كلامه وكلام غيره. وضع للتمارين نساك ينتقل فيها الخطاب من وضعية الفردى إلى وضعية الجماعى، وهو يختار كلام أهل الفضل والحكمة في

النقصان. رسالة ناقصة في شكل كتاب طال خطابه وطالت مدة إنجازها.

بين الرسالة والكتاب حاجز منهجي، إنه تقنية الكتابة. تملك الشجون أن تفعل ما تشاء بالتقنية. وقد فعلت فعلها في عمل التوحيدى، الذى كانت تمارين الصداقة هي العملية عليه ما كتب، فوصلت الرسالة إلى مأزق التقنية في حضرة الذات المتفجرة، الملسوعة، الجريحة. حمل لا ينضبط لمقومات تصنيف الأعمال المكتوبة. رسالة تزعج الرسالة، وكتاب دون كتاب. في الأولى غاب الاختصار والموضوعة واللفظ والخفة، وفي الثانية غابت الأبواب والفصول والمقدمات والنتائج. فكيف نقرأ الرسالة؟ بالعقل بحسب التوحيدى. هذا التوجيه لا يكفى، لأن تبديل المسار متلازم وتبديل المقصد. ذلك ما يتضح لنا بين إرادة المؤلف في البداية ورغبته التى عجزت عن إخفاء استحالة النهاية. ولا نكون، بعد هذا، أمام مجرد مشكل تقنى، محصور بقواعد التأليف، بقدر ما نحن أمام محنة القراءة.

- ٣ -

لنبدأ، إذن.

تبنى الرسالة (هكذا سنسميها وفاء لرغبة كاتبها) من خطابين يتلاقيان ويتفارقان، يتقاطعان ويتوازيان، وليس بينهما حجاب، نظرى أو تقنى. بواصلان السيلان بقوة الخاطر، يكتب كل منهما نقيضه، ويستدعى كل منهما وجهه الخفى. في التلاقي والافتراق، في التقاطع والتوازي، تنطق الكتابة بما يباه العقل وتسلكه الرغبة. منطق الشجون ليس أقل سلطة من منطق العرض والرواية. وفي التقاطع والتوازي تتعدد النصوص والأساليب والأسماء من أجل استراتيجية مستورة، تهدف إلى إقناع القارئ بأن كاتبها واحد، مفرد، وبأن التعدد ليس إلا قناعاً مسكوناً بتناقضات الحقيقة.

هناك لازمة تتكرر على طول الرسالة. هذه اللازمة هي تعريف الصديق والصداقة. لا نمر على التعريف في مقدمة الرسالة، بل نحن نلتقى بها في المنعرجات والمناطق الخفية على الضبط. يتنوع التعريف ويتخذ مستويات.

التعريف الأول، وهو فلسفى، صاحبه أرسطو الذى سئل عن معنى الصديق فقال: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»^(٥). والثاني لصرفى قيل له: من الصديق؟ فقال: «من لم يجردك سواء، ومن لم يفقدك هواه»^(٦). والثالث لغوى، وهو للأندلسى، الذى قال عن الصديق إنه: «أخذ بنظر من الصديق، وهو خلاف الكذب. ومرة قال من الصديق لأنه يقال: رمح صدق أى صلب، وعلى الوجهين، الصديق يصدق إذا قال، ويكون صدقاً إذا عمل، قال: وصدقة المرأة وصادقها وصدقها كله منترع من الصديق والصديق، وكذلك الصادق والصديق، والصدق والصدقة، والمتصدق والمصدق، كل هذا متواخ»^(٧). والتعريف الرابع لابن برد الأبهري الذى يكثر التوحيدى في سؤاله عن الصديق، وعندما يشرع الأبهري في الجواب يقطعها التوحيدى كل مرة بحكم أو سؤال، كأن يرد عليه «أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزیز»^(٨).

ولانكاد نمر في الرسالة بكاملها على وصف خاص بالتوحيدى للصداقة والصديق. إنه عوضاً عن ذلك، يقيم البرهان على ضرورة الصديق، كما جاء في تعليقه على نصيحة الثورى للقرئانى محمد بن يوسف؛ حيث يقول التوحيدى:

«قد شدد هذا الشيخ كما ترى، ولست أرى هذا المذهب محيط بالحق، ولا معلقاً بالصواب، ولا داخلأ في الإنصاف، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولا يد له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعاشرة، بعضهم صدقاً وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً، وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً»^(٩).

هذه التعريفات جميعها تنسجى إلى حقل النظرية، فالفيلسوف أو الصوفى أو العالم ينون خطابهم على أساس نسق المعرفة التى ينتجونها، بها يندمج التعريف، ليشكل حقلاً مصغراً ضمن الحقل المعرفى الموسع المخصوص بكل واحد على حدة. وهى جميعها تلتقى، هنا مؤالفة بين الواجب

تمارين الصداقة تعرض علينا من غلط نتائجها لا من غلط ملبوسها الذي يسمح لنا، بدورنا، بإعادة التحليل ومعرفة أصناف الوقائع وطريقة التوحيدى فى التعامل مع الناس ومواجهة الحالات. إنها رسالة تمنع على الاعتراف. ولربما كان تمجيد التوحيدى للصمت كافياً للكف عن السؤال عن سبب حجمه عن ذكر الوقائع. ذلك اختصار من جرب أخطار البوح فلم يلق إلا الجفاء، إذ:

«يكون اعترافه بأصل ما حكى عنه شاهداً لمن وشى به، وادعائه التحريف غير مقبول منه بلا بينة يأتى بها»^(١٢).

ليس البعد الآخر للرسالة منفصلاً عن بناء الخطاب، وإنما هو المنصر اللاحم لأجزائه وتقاطع خطابه. فالرسالة مؤلفة من خطابات، متباعدة البنية والدلالة. فهناك النشر والشعر، بوصفهما جنسين أساسيين يهيمنان على الرسالة. والنشر ينقسم إلى أصناف، منها القولة والحكاية والحكمة والحوار والمثل والرسالة. كما أن هناك خطابات منسوبة إلى أصحابها وغيرها مسبوقة بـ «قال» أو «آخره». وتلك هى استراتيجيات الاستشهاد التى تتواشج مع استراتيجيات التأليف. كل منها يفتح لسواء الأفق، فى اتجاه يحفى على المؤلف، قبل أن يحفى على القارئ. وتتمثل هذه الاستراتيجيات فى خوض معركة مع الأساليب والآراء الأخرى من أجل أن ينسبط أمام القارئ رأى التوحيدى، من حيث هو مؤلف وحيد للرسالة، لا بمعنى سلب ملكية الآخرين، بل بمعنى تقويض ما يتعارض مع الرؤية الشخصية للصداقة والصديق.

- ٥ -

أبرحمان التوحيدى، فى (رسالة الصداقة والصديق) ذو نزعة حببية إلى اليونان. فهم، كما يكتب نيتشه، الذين:

«كانوا يصرخون جليداً من الصديق. إليهم الوحيدون من بين جميع الشعوب الذين فتحوا جدلاً فلسفياً، صمياً ومتنوعاً، حول الصداقة، لدرجة أنهم الأولون، والآخرون - إلى الآن - من رأى فى الصديق مشكلة تستحق البت فيها»^(١٣).

والضرورة فى آن. وفى الواجب والضرورة ينحصر مفهوم المسؤولية لدى التوحيدى، بتفريعاتها الدينية والأخلاقية والحضارية.

- ٤ -

نموذج التعريفات، وبالتالى المسؤولية، هو ما باستطاعتنا تخيله لمشروع الرسالة، أول الأمر، عند الشروع فى كتابتها، هذه الفرضية تسمح لنا باعتمادها ما يصرح به التوحيدى فى المفتتح. وبعد تقديمنا قليلاً فى القراءة يهاجمنا البعد الآخر للرسالة، الذى سبقوا المسمى الأول. يقول التوحيدى:

«... ومن العجب والبديع أنا كتيبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغبط والكمد والومد»^(١٤).

هو ذا الشجن الذى تدخل بعنف فى مسار بناء الخطاب. شجن الذات وقد مارست تمارين الصداقة، فلم تقدر أن تفصل الموضوع عن الذات، والنظرة عن التجربة، والصداقة عن تاريخ الصداقة.

إن البعد الآخر للرسالة ذاتى محض. ومع ذلك، فنحن لا نظفر بذكر وقائع الحياة اليومية التى أفضت بالتوحيدى إلى بلوغ مآل الشجن واللوعة، باستثناء بعض الإشارات العامة العابرة، كما هو الحال فى سياق الاعتذار ذاته، حيث يشير التوحيدى إلى واقعة الصلاة مع الجماعة فىقسم قائلاً:

«والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فيقال أو عصار أو نذاف أو قصباب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصنائه وأسكرنى بنبته»^(١٥).

وهذه الواقعة رواية ليست مقرونة بزمان محدد، وإنما هى خلاصة وقائع محتملة، تتعاقب على مدى الأيام، ومعها تنتفى الصداقة بوصفها حدثاً يفصل الإنسانى عن الحيوانى.

غياب الوقائع المخصوصة، التى هانى منها التوحيدى، هو ما جعل تمارين الصداقة تستبد بالرسالة من ناحية، وتنزع عنها خصيصية السورة الذاتية، من ناحية ثانية. من ثم، فإن

فالحديث في المجالس عن الصداقة والصديق، ثم تأليف رسالة قطيعة في الثقافة العربية خاصة بهذه المسألة، بمنحان التوحيدى صفة الوفى للتقليد اليونانى. وهو وفاء حر، لأنه وفاء من تعلم من اليونان كيف يرفع الموضوع إلى درجة الواجب والضرورة، ويعلن من خلله أن الصداقة مسؤولية، مازجاً لهما بالرغبة في إظهار تمارين الصداقة، كما رعاها وحافظ عليها. ونلمس ذلك، في مقاطع متواترة من الرسالة، حيث يلمح، مثلاً، على أبى سليمان السجستانى في تفصيل الكلام عن الفرق بين الصداقة والعلاقة، فيجيبه الشيخ:

«الصداقة أذهب في مسالك العقل، وأدخل في باب المروءة، وأبعد من نوازى الشهوة، وأزهر من آثار الطبيعة، وأشبه بذوى الشيب والكهولة، وأرمى إلى حدود الرشاد، وأخذ بأهداب السداد، وأبعد من عوارض الغرارة والحدائة.

فأما العلاقة فهي من قبل العشق، والهبة، والكلف، والشغف، والتشيم، والتهيم، والهوى، والصباية، والتدائف، والتشاجى. وهذه كلها أمراض أو كالأمرض بشركة النفس الضميمة، والطبيعة القوية، وليس فيها للعقل ظل ولا شخص...» (١١).

وليس غريباً، بعد هذا، أن نعثر على صدى صرخة أرسطو: «أيها الأصدقاء، ليس هناك أبدأ أصدقاء» (١٥)، في صرخة مماثلة لأبى حيان عندما يكتب: «وقبل كل شئ ينبى أن نثق بأنه لا صديق» (١٦)، مستشهداً بجميل بن مرة عندما قال:

«لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لى ذنباً، ولا ستروا لى هيئاً، ولا حفظوا لى غيباً، ولا أقالوني عشرة، ولا رحموا لى عبرة، ولا قبلوا منى عذرة، ولا فكوا منى أسرة، ولا جبروا منى كسرة، ولا بذلوا لى نصرة، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة، وتباعداً من الله تعالى، وتجراً للغيب مع الساعات، وتسلطاً للهوى في

الهنات بعد الهنات، ولذلك قال له أوصنى قال: أنكر من تعرفه، قال: زدنى، قال: لا مزيد» (١٧).

صرخة التوحيدى وفاء للمعلم الأول، الذى ورد ذكره خمس مرات في الرسالة، مثلاً بأقواله أو مترجماً إلى العربية من خلل جميل بن مرة، كما في هذا الاستشهاد. صرختان متأخيتان، تزن كل منهما خلاصة تمارين، بغية إثبات موقف فلسفى ووجودى فى آن، ولا نذهب إلى أبعد من ذلك.

هذه الصرخة هي البانية لمسالك الخطاب المتعددة على القبض، في صيغة كتابة تنقلها الذات، رغمًا عن النية، إلى ممارسة كتابية تجافى نظام الخطاب الفلسفى، من حيث الترتيب والتجويب والتفصيل، أو من حيث بناء المقدمات والنسائج، أو من حيث المصطلحات والمفاهيم والمقولات. لذلك، فإن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، رصد خطاطة قارة وثابتة لتواليات الخطاب، أى لبدأ إنشاء الخطاب وتقاطع ونوازى الخطابات، في المتن الذى لا مأه بالوحدة والتجانس، من حيث هما مقولة سابقة على بناء كل خطاب فلسفى، يتقدم نحو قارئه بما هو كذلك، خطاباً يتبع خطاطة منطقية، ليس للذات عليها سلطان، فبكون البناء طريقة من طرق إثبات الحجة العقلية والاقتناع بها، أو دحضها بوسائل منطقية مماثلة.

مسالك الخطاب متعددة ولا نهائية. نستطيع، كل مرة، تفكيكها وإعادة بنائها. وعلى هذا النحو، تغل الرسالة مفتوحة، متعارضة مع انفلاق الكتاب. في كل متتالية تسطع صرخة الشجن لتبديل مسار النية باتجاه منرجات الرغبة، دون أن تفلت المتتالية من صرامة اللازمة. وتنسج الكتابة لعبتها من التقاطع والتوازى بين مواقع وخطابات أساسية، هي تعيين المسؤولية، والتحذير من حماسة الصداقة، والتذكير بانتفاء حصول الصداقة كحدث واجب وضرورى. ثلاثة مواقف تتشكل منها متتالية متحركة، نساعدنا في بناء نماذج الخطاب. وهذا الترتيب الذى نعطيه للمتتالية مستخلص من القراءة المشروطة بالتأويل. فالتوحيدى، كما ذكرنا، لا يسوق عناصر المتتالية مرتبة على هذا النحو بقدر ما يبنى خطابه على تحولاتها، وقد أخلق المنافع المؤدية إلى هتك الحجاب.

في أحد النماذج، كتب التوحيدى:

«قال لقمان: من يصحب صاحب الصلاح
يسلم، ومن يصحب صاحب سوء لا يسلم.

وقال أيضاً: جالس العلماء، وزاحمهم بركبتك
فإن الله يحبى القلوب بنور الحكمة، كما يحبى
الأرض الميتة بوابل السماء.

قال الفضيل بن عياض: قال لى ابن المبارك: ما
أهينى شئ كما أهينى أنى لا أجد أخاً فى الله،
قال: فقلت له: لا يهديك هذا فقد خبثت
السرائر، وتكررت الظواهر، وفنى ميراث النبوة،
وفقد ما كان عليه أهل النبوة» (١٨).

إن هذا النموذج يبنى المتخالية بالعقاب؛ فهناك قول
لقمان الذى يعين المسؤولية بذلائها الأخلاقية والدينية، ثم
يأتى بعدها مباشرة قول الفضيل بن عياض الذى يذكر بالزمن
الذى ينتفى فيه حدث الأخوة فى الله، بوصفها صيغة من
صنيع الصداقة. فى الأول يكون لقمان مذهباً للحكمة،
أساسها مسؤولية الحياة، وفى الثانى يعتمد ابن عياض الزمن
لهوالف بين التحذير والانتفاء. إنهما متعارضان، فهما هما
يتقاطعان. فى التعارض والتقاطع، وتأخر النفس على الإثبات،
ينكتب بياض هو سر الرسالة. ذلك هو الصمت الذى أشار
إليه التوحيدى فى البداية، ثم انشغل بعده بالشجن الصامت.
بياض له حجم الظلمات. فما الذى يحصل بين تعيين
المسؤولية وانتفاء حصولها بوصفها حدثاً؟ إن هذا السؤال
يذهب مباشرة إلى زمنية وتاريخية الكتابة بالدرجة الأولى.

نأتى بالنموذج الثانى:

«قيل لأعرابى: كيف أنسك بالصديق؟ قال:
وأين الصديق، بل أين الشبيه به، بل أين الشبيه
بالشبيه به؟ والله ما يوقد نار الضغائن والدخول
فى الحى إلا الذين يذعنون الصداقة، ويتحللون
النصيحة، وهم أهداء فى مسوك الأصدقاء، وما
أحسن ما قال حضرميكم:

إذا امتحن الدنيا لبب تكشفت

له عن هدو فى ثياب صدیق

وقال آخر:

إذا نوبة نابت صدیقك فاعنم

مرمئها فالدهر بالناس قلب

وبادر بمعروف إذا كنت قادراً

وحاذر زوالاً من غنى عنك يعقب

فأحسن ثوبك الذى هو لابس

وأقره مهرك الذى هو يركب» (١٩).

هذا النموذج يثبت لنا المتخالية فى وضعية عكسية تماماً،
حيث يشتد الأعرابى بانتفاء حصول حدث الصداقة،
مستشهداً ببب حكيم، تأكيداً للتجربة التى علمته استحالة
وجود الصداقة والصدیق، ثم تلى هذا القول أبيات نقیضة
لذلك، دون أن بدلنا التوحيدى على مكان انتفاء قول
الأعرابى. ومع ذلك، فإن التعارض يساعدنا فى تعرف طريقة
شعرية فى تعيين المسؤولية، من غير أن يتوقف الاستشهاد
بأقوال الآخرين عند هذا الحد أو ذاك.

ولنا النموذج الثالث:

وشاعر:

خليل لى جزاء الله خيراً كلما ذكرنا

أطاع بهجرنا قوما أطاروا بيننا شراً

وقال العتائى: قلت لأعرابى قبح: إنى أرهد أن

أخذ صدیقاً فابعث لى حتى أطلبه، قال: لا

تبعث فإنك لا تجده، قلت: فابعث كيفما كان

حتى أتمناه وإن كنت لا ألقاه، قال: اتخذ من

ينظر بمسبك، ويسمع بأذنك، ويخط فى هواك، ولا يراه

سواك، اتخذ من إن نطق فغن فكرك يستعلى،

وإن هجع فبخیالك يحلم، وإن اتب فبك بلوذ،

وإن احتجت إليه كفأك، وإن غبت عنه ابتدأك،

وأخبرنا ابن مقسم العطار النحوى قال: أنشدنا
ثعلب لأعرابي:

وذى رحم قلت أظفار ضفنه
بحلمى عنه وهو ليس له حلم
إذا سمته وصل القرابة سامنى
قطيعتها، تلك السفاهة والظلم
ويسمى إذا أبى ليسهدم صالحى

وليس الذى يبنى كمن شأنه الهدم... (٢١)

هذا النموذج الرابع يؤكد الفرضية التى انطلقنا منها
بخصوص التوازى والتقاطع بين خطابات ثلاثة، بنى على
الدوام نماذجها عبر المتتالية المتحولة. وما يثيرنا هو الابتداء
بالاستشهاد المتكرر بأقوال الحسن البصرى، الذى يعدد الصور
والحالات الموضحة للمسؤولية، أخلاقيا، حتى إنه يستعمل
واجب الأخوة والصدقة بصيغة التفضيل على الواجب
الدينى، ثم ينتهى النموذج بخطاب شعرى يبعدنا إلى التحذير
من الحماسة والتذكير بانتفاء الصدقة.

- ٧ -

ما أوردناه من خطابات هو مجرد نماذج للمشتتالية
المتحولة، منتقاة ومقطعة بطريقة توصلنا إلى أساس الفرضية
التي تستند إليها قراءة الرسالة. ولا نعتقد أن هناك حيلة
محتملة لتخليص مسالك الخطاب من خطاب انتفاء حصول
حدث الصدقة. فنحن، مهما حاولنا ذلك، لن نعوض النص
ولن نبلغ إلى إلغاء البعد الآخر لمشروع الكتابة، فيما نحن
سنظل فى حالة هروب من الجدار الذى لن يتأخر عن توقيف
خطواتنا فى اتجاه القراءة المسترسلة للنص. إن خطاب انتفاء
حصول حدث الصدقة، خطاب يتوالد من شدة ارتباط
الخطابات ببعضها والتفاعل الصامت بينها، فلا نثر فى
الأخير على ما يبدد الظلمات الواقعة فى الطريق، بين
المسؤولية والتحذير والانتفاء. إن تعدد الخطابات، هنا، يتحول
عن مقصده البدئى لى ينتصر موقف التوحيدى وإمضاؤه
الشخصى ليس غير. وعلى هذا فإن تأهيل الخطابات يستحيل
أن يتوافق مع استراتيجيات تعدد الخطابات وبناء مسالك

يسر فقره هنك لعل تهتم به، ويذى يساره لعل
تنقبض عنه.

وقالت امرأة عبدالله بن مطيع لعبد الله، ما رأيت
أأم من أصحابك، إذا أيسرت لزموك، وإذا
أعصرت تركوك، فقال: هذا من كرمهم، يمشوننا
فى حال القوة عليهم، ويفارقوننا فى حال العجز
منا عنهم (٢٠).

مفتتح هذا النموذج وخاتمه يتجاوبان فى انتفاء
الصدقة، ووسطه يشمل الانتفاء والمسؤولية معا. إنه نموذج
يمكننا تركيبه من مقاطع متفرقة من الرسالة، وهو إذا كان لا
يفارق خطاب التذكير بالواجب والضرورة، فإنه لا يتخلص،
مطلقا، من الانتفاء الذى يتسرب إلى جميع أجزاء الخطاب،
متقاطعا ومتوازيا، حتى لا يبين لنا خط فاصل ولا حكم دون
بروز الانتفاء كوضع تاريخى، مسكون بالاستحالة.

ويمكن إضافة نموذج رابع:

«وقال الحسن البصرى: ليس من المروءة أن يبيع
الرجل على أخيه.

وقال الحسن: كان أحدهم يشق لزاره اثنين، ولا
يتأثر دون أخيه يروق ولا عين.

وقال الحسن: لأن أفضى لأخ من إخوانى حاجة
أحب إلى من أن أصلى ألف ركعة.

وقال الحسن: ما تحاب اثنين ففرق بينهما إلا
ذنب يحدث أحدهما.

وقال الحسن: لا تشتر مودة ألف بعداوة واحد.

وقال الشاعر:

إذا امرؤ ولى على بؤده

وأدبر لم يهدر بإدباره وذى

قيل لأعرابي: كيف ينبغي أن يكون الصديق؟
قال: مثل الروح لصاحبه، يحيه بالتنفس، ويمتعه
بالحياة، ويمره من الدنيا نضارتها، ويوصل إليه
نعيمها ولذتها.

«وأما الذى قال فى أصدقائه وجلسائه الخير،
وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل
على محبته لهم، فغريب» (٢٣).

هكذا يصرح التوحيدى فى مطلع الرسالة. ثم فى نهايتها
يرفع الحجاب عن مشهد لحظة الغروب، وعن الجسد الذى
ينتهي متأملاً ما يراه أمامه، واضحاً، يصيح: «فقد بلغت
شمسى رأس الحائط» (٢٤). بعد أن كان الحائط يعلو، شيئاً
فشيئاً، وهو يواصل الرحيل فى آلام الغريب.

- ٨ -

حقق خطاب التوحيدى تفاعلاً وتجاوباً مع أبناء عصرنا
الحديث، عبر العالم العربى، كشباباً وأدباء وفنانين، على
الخصوص. جاء التفاعل مع صورة الغريب، فى تصور
(الإشارات الإلهية)، بالدرجة الأولى، ثم فى فقرات مشعة من
أعماله الأخرى، وفى مقدمتها كتاب (الإمتاع والمؤانسة). أما
(رسالة الصداقة والصديق)، فقد ظلت شبه محجوبة. أنا الآخر
لم أسعد بقراءة هذه الرسالة إلا عندما أصبحت أواجه مسألة
الصداقة والصديق، لا فى حياتنا الاجتماعية العامة، بل فى
اختبارها بين عشيرة الكتاب والأدباء. لا مفر لى من
الاعتراف بذلك.

عندما نتأمل الخطابات المكتوبة من طرف أغلب الكتاب
والفنانين عن بعضهم البعض، أو نراجع أنماط السلوك الذى
يقابل به بعضنا بعضاً، فى لحظات الإعفاق والنجاح معاً،
بما هو خطاب وسلوك تنتفى عنه الصداقة، أو تتعرض دفعة
واحدة لأفعال التخوين والتجريح وإعلان منطلق العدوان،
نشهوراً ومكيدة، أو كتباً وإغناء، تكف مسألة الصداقة عن أن
تكون مجرد موضوع درس ينشغل به الفلاسفة والمفكرون،
ليبرز بوصفه موضوعاً حيويًا يشمل اشتغال بنية تداول
الخطابات وممارسة السلوكات بين من يتعرض فيهم بناء قيم
جديدة فى مجتمع لم ينهياً بعد لمعرفة ذاته بما هو مطلوب،
تحليلاً ونقداً.

مسألة الصداقة فى زمننا هى التى دلتنى على (رسالة
الصداقة والصديق). وضعية ذاتية تبحث عن أفقها النظرى،
حيث يصبح التعامل مع الأوضاع المريضة واجباً ومسؤولية،

الخطاب، إن نحن اعتبرنا الجزئى أساس التأويل وألفينا
الخطاب فى كليته، بوصفه نسجاً يحدد مساره موقف
التوحيدى ذاته من الصداقة والصديق.

خطاب المسؤولية نظرى بالأساس، منفصل عن الوقائع
التي تفقد الصداقة معناها، فلا يجد التوحيدى بدا من
الصراخ: «لا صديق» كما لم يجد بناءً بعد لإيراد تفسير أبى
سليمان لقولة أرسطو، من استدعاء تشبيه قول روح بن زبناح
الذى سئل عن الصديق فقال: «لفظ بلا معنى» (٢٥).

وهذه المسؤولية، التى تشهد بها تعاريف الصداقة على
استحالة الصداقة، هى مسؤولية الذات الحرة، فى لحظة
تاريخية تميز فيها الرؤية إلى الذات، ومن ثم فهى تمثل قطعة
مع نمط من السلوك القائم على المنفعة. كشيء من
الاستشهادات يبرز جانب المنفعة الذى هو معيار العلاقة بين
الناس. ومع المنفعة يطل الحديث عن المسؤولية، سواء أكانت
دينية أم أخلاقية أم حضارية. تلك هى معركة الأساليب. ولا
يبقى غير الصمت، جواباً وسؤالاً، فى آن. بالمسؤولية يؤكد
التوحيدى الفرق بين الواجب والضرورى والغائهما، وبها
يعيدنا إلى الصداقة من حيث هى حدث غير قابل للاختزال،
أى أن المسؤولية إعلان عن ميلاد ذات الإنسان الحر، فيه يتم
اختراق التجربة وتحملها، مراعاتها والحفاظ عليها، بتعبير
التوحيدى، من أجل تخير الذات من لاسمؤوليتها.

إنها تجربة المسؤولية، عبر اجتياز الحدود بين للأخلاقي
والأخلاقي، بين اللاديني والديني، بين اللاحضارى
والحضارى. وفى حالة الاجتياز تفتح المخاطرة على ظلماتها،
فى اللحظة التاريخية التى ينميشها التوحيدى.

وعندما نسأل عن السبب الذى يتبدد منه حدث الصداقة،
أو عن الشيء الذى يحول دونها، فإن التوحيدى يترك كلام
الآخرين يتكلم، متدققاً، متعرجاً، لا نهائياً، متسرباً بين فنيات
الخطاب، فلا يشت لفاء، فى الأخير، سوى استحالة تحويل
المسؤولية إلى ذاكرة جماعية، فيها وبها تتعرف الذات تاريخها
من حيث هو سؤال لا يكف عن أن يكون سؤالاً.

بدلاً من الجواب ينطق الشجن، وفى الشجن يظهر
الغريب. أبو حيان التوحيدى الغريب، فى زمنه، بين أهله وفى
أرضه؛

سنقيم توازنا مع الآخرين. حقيقة أن لدينا حججا سليمة لأن نضع قليلا من الحالات لكل واحد من بين من نعرفهم، عندما يكون الأكبر؛ ولكن لدينا حججا سليمة أيضا من أجل أن نوجه هذا الإحساس ضد أنفسنا. فليتحمل، على هذا النحو، بعضنا بعضا، إذ لربما أمكن عندها أن تأتي ذات يوم لحظة الفرح بدورها، حيث يقول كل واحد منا: لقد كان الحكيم المحتضر يصرخ: «أيها الأصدقاء، ليس هناك أبدا أصدقاء»، فيصرخ المجنون الحى الذى هو أنا: «أيها الأعداء، ليس هناك أبدا أعداء» (٢٥).

بهما نرفع الأمراض إلى مستوى التأمل المفتوح على أسئلته اللانهائية. ولكن هذا التأمل عاجز عن أن يستمد توجيهه من الوقوف عند صرخة التوحيدى «لا صديق». توجيه مغاير ومعارض أيضا يتسع مع صوت نيتشه، الذى يهب على من أعماق الصحراء، وهو يمد التأمل، مصاحبا غزالة لا أسميها. صوت معه يتقلب الموقف النظرى البائس، فتسطع الكلمة راقصة:

إنه بتعلمنا معرفة أنفسنا، باعتبار وجودنا الشخصى كمجال غير قار للأراء والنوازع، وتعلمنا، على هذا النحو، احتقارها إلى حد ما،

الهوامش :

(١) أبوجان التوحيدى، رسالة الصداقة والصديق، عن بحثيها والتعليق عليها لإبراهيم الكيلانى. دار الفكر، دمشق ١٩٦٤، ص ٥٠.

(٢) م. س، ص ١.

(٣) م. ن، ص ٨ و ص ٩.

(٤) م. ن، ص ٤٦٩.

(٥) م. ن، ص ٥٥.

(٦) م. ن، ص ٨٥.

(٧) م. ن، ص ٨٢.

(٨) م. ن، ص ٣٠٩ و ص ٣١٠.

(٩) م. ن، ص ١١٩.

(١٠) م. ن، ص ٧.

(١١) م. ن، الصفحة ذاتها.

(١٢) م. ن، ص ٨.

(١٣)

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, Op. III. (1). NRF, Gallimard, 1988. p. 233.

(١٤) رسالة الصداقة والصديق، م. س، ص ١٠٢ و ص ١٠٣.

(١٥)

Humain, trop humain, op cit, p. 243.

(١٦) رسالة الصداقة والصديق، م. س، ص ٩.

(١٧) م. س، ص ١٠.

(١٨) م. ن، ص ٥٣.

(١٩) م. ن، ص ٩٠ و ص ٩١.

(٢٠) م. ن، ص ٢٢٨ و ص ٢٢٩.

(٢١) م. ن، ص ٣٠٦-٣٠٨.

(٢٢) م. ن، ص ٥٧.

(٢٣) م. ن، ص ١٣.

(٢٤) م. ن، ص ٤٦٩.

(٢٥)

Humain, trop humain, op cit, p. 243.

فى الصداقة والصديق

أحمد كمال زكى*

- ١ -

ومن الصعب على أية حال، إن لم يكن محالاً، أن نكتفى بتلك الفقرة لنذل على سوء حال أبى حيان - فقد يكون هدفه استدراار عطف لئالء ما - وقد لا يجدى إذا دعمنا اعترافه هذا باعترافات شخصية أخرى فىكون الكلام من هذا وإليه. وإذن، علينا أن نستعين بما قبله ووصله هو بكلامه. من ذلك قول أبى الوفاء المهندس الهوزجائى، وكان أفضل من ولى أمره زماناً:

«إنك تعلم يا أبأ حيان أنك انكفأت من الرى إلى بغداد فى آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذى الكفايتين - نضر الله وجهه - عابسا على ابن عباد، مغبطاً منه مقروح الكبد؛ لما نالك من الحرمان المرء والعصد القبيح واللقاء الكره، والجفاء الفاحش والقذع المؤلم، والمعاملة السيئة والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحس الأجرة على التسع والوراقة، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولغظة... تخلو بالوزير - أدام الله أيامه - لىالى متتامة ومختلفة، ففحشه بما تحب وترى،

فى مستهل كتاب (الصداقة والصديق) نقرأ لمؤلفه أبى حيان على بن محمد بن المباس (٣١٢ - ٤١٤) أنه سطر حروفه، وفى نفسه ما فيها من الحرق والأسف والحسرة والغيظ - وكان جاوز الستين من عمره - وفيها أيضاً اعتراف شاك بوجود جفوة فصلت بينه وبين الناس، يقول:

«... فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق، والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى. فإن اتفق، فبقال أو عصار أو نداد أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصنائه وأسكرنى بنقته. فقد أمسيت غرب الحال، غرب اللفظ، غرب النحلة، غرب الخلق، مستأنسا بالوحشة قانعا بالوحدة، ملازماً للحيرة محتملاً للأذى بالناس من جميع ما ترى»^(١).

طاب له الهيل - أربعة دراهم كل يوم^(٣). في حين كان أبوحيان لا يزيد دخله في الشهر عن أربعين درهماً. ولعل هذا الدخل الصغير هو ما صرفه عن الزواج والإنجاب، وكان طبعها أن يقول فيما أورده باقوت الحموي إنه لم يجد من حوله ولدًا نجيباً وصديقاً حبيباً وصاحباً قريماً وقابلاً أديباً ورئيساً منيباً^(٤).

ومن جانب آخر، كان على أبي حيان أن ينال من سوء حال الدولة سياسياً - مع تروى اقتصاد المرحلة - ما يؤرقه ويؤجج نار غضبه، وألا ينال ممن يقترب إليهم سوى نفور مرجعه إلى سوء طبعه وطالعه، وسوء ملبسه وإشارته، وسوء لجاجته عند الطلب مع أنه - في تصوره - لا يقل شأنًا عن الوزراء من أمثال المهلبى وابن العميد والصاحب ابن عباد، وكان إذا رأى إنساناً في منزلة رفيعة يتحسر وأنشد:

إذا رأيت فتى بأهلى رتبة

فى شامخ من عسره المشرع

قالت لى النفس العروف بقدرها

ما كان أولانى بهذا الموضع^(٥)

وقال له وليه زينا الوزير العارض ابن سعدان بعد أن فجأته بادئة الشخوخة ولم لا تداخل صاحب ديوان، ولم ترضى نفسك لنفسك بهذا اللبوس؟^(٦)

وبعد أن فرق بين كتابة الحساب الأعلق بالملك والسلطان وكتابة البلاغة والإنشاء والتحرير الأكثر تشادقا وتفهيقاً وخداعاً - وهكذا يكون حال من عاب القمر بالكلف والشمس بالكسوف - قال وقد سقط فى يديه «أنا رجل حب السلامة غالب على والقناعة بالطفيف محبوبة عندى».

فقال ابن سعدان «كنت عن الكسل بحب السلامة، وعن الفسولة بالرضى اليسير». فقال «إذا كنت لا أصل إلى السلامة إلا بالفسولة، ولا أتعلم الراحة إلا بالكسل، فمرحبا بهما»^(٦).

وهذا من قبيل التلمويه، وإلا فلماذا اعتاد أن يشكو المسغبة ويذم المتنعم؟ وقد يسأل هذا المتنعم أن يأمر

وتلقى إليه ما تشاء وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة. ولعلك فى عرض ذلك تعدو طورك بالتشدد، وتجزئ حدك بالاستحقاق، وتتطاول إلى ما ليس لك، وتغلط فى نفسك، وتنسى زلة العالم وسقطه المتحرى وخجلة الواقع. هذا وأنت غر لا هيبة لك فى لقاء الكبراء ومحاوره الوزراء، وهذه حال تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك، وإلى مران سوى مرانك، ولبسة لا تشبه لبستك، وقل من قرب من وزير خديم فأجاء، وتكلم فأفاد، وبسط فزاد إلا سكر وقل من سكر إلا عثر... والمعجب أنك مع هذه الخلقة تظن أنها مطوية عنى... ولست أنت أول من بر فحق، ولا أنا أول من جفى فحق، وهذا فراق بينى وبينك، وآخر كلامى عنك»^(٧).

وهذا تهديد، و وراء التهديد من عليه وتذكير بالإحسان إليه بعد ما تغلى عنه الجميع، ولم يجد منه إلا الكفران وهو المضيع الذى أصبح غرباً بينهم يتجرع الذل، وتوجعه المهانة. وتقرر المرويات عنه أنه كان حاسداً طامعاً فيما أبدى غيره، مع أن عصره كان يرى فى أمثاله شيئاً وارداً وعادياً، بدليل أن كثيراً من علماء القرن الرابع المشتغلين بغير أمور الدنيا امتنوا أحقر المهنة، فالإسفراني إمام الشافعية كان حارساً ثم حمالاً، وأبو زكريا يحيى بن عدى الذى انتهت إليه - بعد الفارابى - رئاسة أهل المنطق وقرأ أبوحيان معه فلسفة اليونان ورق مثله، ومثل ابن النديم وأبى بكر الدقاق المعروف بابن الخاضبة، واشتغل أبو زيد البلخى بتعليم الصبيان مع أن هذه المهنة - فيما روى عن الجاحظ من قبل - تفضى بصاحبها إلى الحمق حتى قيل «أحمق من معلم».

ومع ذلك، فقد كان لمة علماء تمتعوا ببعض ما كان يتمتع به الكتاب المشتغلون بأصور الدنيا، واهتادوا استجداء ذوى السلطان. وروى أن ابن دريد كان فقيراً، فلما وصل إلى بلاط المعتذر ببغداد عام ٣٢١ هـ وصله الخليفة بخمسين ديناراً كل شهر. وكان عطاء الفارابى فى بلاط سيف الدولة الحمدانى - حيث كان المتنبي يهمل من المال ما

بالصدقات، لأنها مجلبة للكرامات مدفوعة للمكاره والآفات،
وكتب لأبي الوفاء المهندس حينما أفرغته الفاقة:

«خلصني أيتها الرجل من التكلف، أنقذني من
لبس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشتري
بالإحسان، اهتمدني بالشكر، استعمل لسانى
بغنون المدح، اكفني معونة الغداء والمشاء...
أضرك مسكوبه حين قال لك: قد لقيت أبا
حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى
قرمسين؟ والله ثم وحياتك التي هي حياتي، ما
انقلبت من ذلك بنفقة شهر»^(٧).

- ٢ -

تلك الخطوط العامة التي تلقى الضوء على أبي حيان،
ربما تصبح عند بعضنا من قبيل الشئان أو التشهير. ولا سيما
حين نرى في الجانِب المقابل أسماء عدة لأعلام مشهورين
كتبوا عنه أو صادقوه، والصداقة - عنده - عزيزة أو محالة ما
لم يكن لها طائل. ومن هؤلاء - على سبيل المثال - أستاذه
أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني صاحب المجالس التي
اعتاد أبو حيان غشيانها، وأبو زكريا يحيى بن عدى الذى
روج لفلسفة أبى نصر الفارابى، والسيرافى والرامنى ومسكوبه
وأبو حامد المروذى القاضى الذى تلقى عنه أبو حيان ألوان
الأدب وأصول الفقه الشافعى، والمهندس الذى طالما لاه
وصغره على عنايته به، وبعض الوزراء الذين ساموه الدل
والهوان - سوى المعارض ابن سعدان الذى جمع له مادة
رسالته أو كتابه «الصداقة والصدق» فى مسودة حول سنة
٣٧١ هـ وشغل عنها سنوات حتى كان عام ٤٠٠ هـ فيبّضها!

عند هؤلاء عرفت جوانب فضل لأبي حيان، لم
يضمها سوء طالعها، ولا غشاة هيأته ولا وقاحتها التى طالت
الوزهرين - ابن العميد وابن عباد - ومن لم خلعت عليه
صفات جعلت منه فرد الدنيا وإمام البلغاء، وأدب الفلاسفة
وفيلسوف الأدباء ومحقق المتكلمين^(٨). هذا بالرغم من أنه
كان مع ابن الراوندى وأبى العلاء المعرى أعظم زنادقة
الإسلام ولم يصرح، وكان يستطيع لأن باب الحرية كان

مفتوحاً أمامه. وضمنت له تلك الحرية استقلاله الذاتى فى
فكره، وفى تطبيقه مبادئ الأخلاقية الاجتماعية الإسلامية
- ولو فى الظاهر طاعة لأولى الأمر - وفق ما يهيجس به
القلب السليم.

وبذلك الميزان الدقيق - على الأقل لديه - أدرك أنه
منكور الحق، ومن أجل ذلك له أن يغضب، وهرز غضبه أن
أغرى به الظاهر والمقيم، بل كل من نحى المدالة جانباً
فتنكب الصراط المستقيم. ولما لم يجد ما يسأل عنه ثقة
ببياض وجوه الخيرين عند الله، وكان عمره يسرع به إلى غير
غاياته بلا صديق بعده ملاذه، ويعينه على أن تكون أفعاله
صادرة عن نفسية مستوية حتى لا يتصور أن المرحلة لم تضعه
موضعه المستحق.. غلب عليه يأسه من إصلاح الحال، وأيقن
أنه لم يثر إلا شقوة لا تزيل قط ما ساءه طلابه!

والنتيجة - فى موضوع الصداقة التى تعيننا هنا - أن
قلبه طفق «يسوء الظنون بما لعله يكون أو لا يكون»، مع
دوام الشكوى واستمرار البحث عن أنيس يستراح إليه، ولكن
لا ت ما ييل على فقره وفقره.

وفى مقابساته المشهورة نراه يشغل باله بالبحث عما
افتقده ولم يجده. ما الصداقة فى حاله تلك؟ وماذا يعنى
أرسطو بقوله «الصدق هو أنت»، إلا أنه بالشخص غيرك.
ولماذا كان قريباً من هذا القول زعم أبى سليمان السجستاني
أنه امتزج بصديق له من قضاة الصيمرة:

«وربما تزارونا فيحدثني بأشياء جرت له بعد
افتراقنا من قبل فأجدها شبيهة بأمور حدثت لى
فى ذلك الأوان، حتى كأنها تسالم بينى وبينه،
أو كأنى هو فيها أو هو أنا».

ولما علل السجستاني ذلك بما يتقاسمه الناس من
قوى الفلك - على أساس أن سهامهم واحدة - قال كالحجج
عليه «كيف يصح هذا وأنت مطالبك فى الفلسفة وصورك
مأخوذة من الحكمة، وذلك رجل فى عداة القضاة وجلة
الحكام وأصحاب القسائل ومخاضة الظاهر الذى عليه
الجمهور»، وأجاب أستاذه وتعجب لإجابته وقال:

«هذا والله طرف، وما يزيد في طرافته أنك من
سجستان وهو من الصبيرة»^(٩١).

وجدانه في ساحة الحس الكدر المظلم السبال
المنموج المضمحل المستحيل»^(٩٢).

وسرى في قادم أن تلك المقابلة صارت أو كانت
جزءاً من مؤلفه (الصدقة والصدق) دليلاً على ما يأخذ به
نفسه، وأنها في مرحلة أخيرة من حياته خالطت تصوفاً وظفه
في كتابه (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية). وفي
الحالين كانت الصدقة غير متحققة، بل أُمست مكذوبة بلغة
التحقيق ومصدقة بلسان التزويق، وما كان أخلاصه لنفسه
عندما أنشد قول القائل:

أحدث النفس أن القرب يؤنسني

وإن وصلت إليه همت من فرلى^(٩٣)

ويبقى بعد ذلك كثير مما طرحته المقابلة، وقد حرص
أبو حيان على تعقيده ضمن آراء النوشجاني. وتشكل هذا
الكثير، مصاحبات عدة للصدقة، كالألفة والعشق والشغف
والهبة والعلاقة، مع خروج إلى العلم والتوحيد والمروءة
والتوحيد.

فالألفة - مثلاً - غير الصدقة ما أخذناها من جانب
اشتقاقها وهو الصدق ميزان النفس. ولقد تألف زها، على
سبيل المثال، لموضع في درجة ليست بالقطع درجة الصدقة
التي ترتفع إلى درجة أعلى تميز قدر الصديق.

وأما العشق فقد جملة النوشجاني تشوقاً «إلى كمال ما
بمحركة دالة على صهوة ذي شكل إلى شكل». وتبدو الهبة
- وهي أرحية منتفشة من النفس نحو المهبوب وتضني البدن -
منوالاً للعشق:

«إلا أنها محاولة الحال إلى الاتصال اتصالاً يرفع
المميز رفعا، ويقطع التحيز قطعاً، ويحدث الكلف
الذي يبدو كأنه اللزوم للشيء؛ مثله مثل الشغف،
وإن يكن أشد ارتفاحاً في ملازمته من
الأول»^(٩٤).

وبموازنة غزل الصدقة بغزل ما سماه الحسن بن وهب
الكاتب المشوفي سنة ٢٤٧ هجرية بالعلاقة، ساق أبو حيان
من أسناده النوشجاني قوله إن غزل الصدقة:

وما كان أبو حيان ليردد كسى يقتنع بهذا التحديد
.. وهو أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء - إلا لأنه عانى
طويلاً من عبوس الوجوه في وجهه، وزيع النفوس عما لا
يقطع عنه مادة الإحسان، وعمن لا يخلع في عينيه قناع
البشاشة. ومن هنا مال إلى ما قاله أبو الفضل النوشجاني
الفيلسوف تعليقاً على مقولة أرسطو التي مرت بنا وهو: أن
الحد صحيح ولكن المحدود غير موجود «إن الحد الذي قلتم
حاكين عن الحكيم، صنع من ناحية العقل المحدود وفرض
في عالم الحس، فتناصفنا إليه، وذلك أن الوحدة في العقل
تصور كل شيء بصورة التي لا كثرة فيها ولا اختلاف ولا
تماند ولا محادة، وكلها موجهة في الحس، لأن الظواهر
تنقسم إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض.

وبناء عليه، فإن الإنسان إذا كان ذا طبيعة ومزاج
وشكل وأعراض متفاوتة وكثيرة، فإنه إذا «ما صادف آخر وهو
أيضاً ذو طبيعة أخرى وخواص أخرى - إما زائدة على ما
لصاحبه وإما ناقصة عنه - عرض حينئذ التفاوت والاختلاف
بالواجب لا محالة». وإذا كان ذلك كذلك - وهو كذلك -
فأيهما ينبغي أن يتبع صاحبه وينطق بلسانه:

«وكلاهما على رتبة واحدة في الحد الذي
وصفت في الصديق، فإن أوجبت على أحدهما
طاعة الآخر والاقتداء به، فهذا خلاف الصدقة
التي تقدم حالها»^(٩٥).

وإذن، فما دام التحالف قائماً في هذه العاجلة - عالم
الظواهر الحسية - عند توخي الصديق لصديقه، فإن علاقتهما
لا تمثلها قط الصدقة المثالية في أفقها العلى المعقودة عليه
الهبة الشريفة والجد البليغ، ولا تصفها أية صفة تنجم عن
المباشرة الحسية والمادة الإنسانية، وبالتالي لا يصح حد الصديق
نظرياً إلا:

«بشرح العقل في عالمه النقي البهي المشرق
المؤتلق الخالص النير البحت، لا إذا قصد به

راضيا عن تنظير هؤلاء؟ بمقاييسه التي وضعها مستندا فيها إلى بعض آراء النوشجاني والسجستاني أبي سليمان - ودعوا ذكر أنكساجورس وأفلاطون وديوجانس الحكيم وغيرهم - أدرك أن من المحال أن يدل العقل على صحة أى مطلوب. وقد بين له أبو سليمان السجستاني في هذا المجال أن العقل - مع شرفه وعلو منزلته - لا يخلو من الانفعال بدليل استحسانه الشيء واستقباحه!

ها هنا وجد أبو حيان الطريق مهيأ للخروج بحد الصداقة من مجال التنظير المثالي إلى الواقع المعيش، بالرغم من أن أبا سليمان شرط انفعال العقل بخلوصه من «الحس الكذب» الذي لا يوثق بقضائه^(١٦)، علما في الوقت نفسه أن الحق الذي أرشد إليه العقل «لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا كذلك أخطأوه في كل وجوهه»^(١٧).

والخلاصة أن الصداقة - في تفلسف أبي حيان - شيء لا يؤخذ بالعقل وحده ولا بالحس وحده أيضا. ولم يجد فيها جرت عليه محاورات الفلاسفة حولها وإعمال الفكر فيها سوى مثالية حس متبادل، ومثالية عمل مشترك ثم مثالية عطاء لمن يسكنه الإنسان نفسه «فاجتهد ألا يتحول عنك ساكنك». ولا بأس أن يختلف نوع الصداقة بحسب مراتب وجود الإنسان، إما بالطبيعة التي تسوس البدن برواقده الخمس، وإما بالنفس وهي خالدة مع أن شوقها لانفعال - والبدن غير خالد - وإما بالعقل الذي يسوس النفس بالنظام المحكم.

- ٣ -

على أن الصداقة، وإن يكن حدها عند الفلاسفة مثال فضيلة صعبا تحقيقه، تبدو في الواقع المعيش حتى وإن راحت - بطريقة أو بأخرى - توجهات أسفاده السجستاني الأرسطية الأصل، مجرد نزوع للطبيعة وشوق للنفس وكلاهما مرتبط بالمشارب والأهواء. وبمراجعة ما رصده عنها في «رسالة الصداقة والصديق» التي يعضها من مسودة قديمة هام أربعمائة - بدءا بأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأقوال تابعيه من الحكماء، وانتهاء بأقوال متعاصريه نثرا وشعرا - نراه

«نفثة فاضل قد أحس كمال الصداقة، لأنها مؤثرة بالعقل ومجراة على أحكامه ومحمولة على رسومه. فأما العلاقة فهي من قبيل الحس، والطبيعة عليها أغلب، وأثارها فيها أبين. وفي الجملة ينبغي أن يعلم أن ذا الطبيعة مشاكل لدى الطبيعة، وكذلك ذو النفس مشاكل لدى النفس، وكذلك ذو العقل مشاكل لدى العقل. وهذه التفرقة لم تقع من جهة الطبيعة الأولى، لأنها واحدة سارية في الجميع».

ولما كان الحب من علائق النفس والهوى من عوارض الطبيعة، صار العشق من محاسن العقل،

«والعقل وإن لم يكن بأسره عنده - أى عند الإنسان - فمعه جزء ينزع بشرفه إلى أصله يضيء له بأنوار السيرة الفاضلة والأخلاق الحميدة، ويكشف هوائج الطبيعة، ويحسم مواد المادة الرديئة، ويحث على استعدادها لا يستغنى عنه في العاقبة، ويوزع العدل الذي هو صورته على الأحوال الراسخة والطائرة، ولن يتم هذا كله إلا بهذا الإنسان دون أن يكون مهبطا له بالأصل، معرضا له في الفرع»^(١٨).

ولم يكن أبو حيان في حاجة إلى كل ذلك، إلا أنه كان يتحرى استكمال الموضوع. ربما ليقرر في نهاية المقابلة أن الطبيعة - في جزء كبير من حياتها - كان لها عليه سلطان كبير، حيث ظن فأخطأ وتمنى فحسر. ثم إن الكلام في العقل والمعقول - بعد مجاوزة الطبيعة والنفس - لا تتسع له الدنيا ما دامت عنده لعبا ولهوا، وغفلة وسهوا، ومادامت «في غيب ظاهر عيان، ومصحوب حسن، ومفارق لحقيقة عقل»^(١٩).

وبمراجعة ذلك كله وإحكامه بالتأمل الذكي، لا نرانا أمام حد للصداقة يمكن أن يوصف بالكمال الذي يمكن تحقيقه في الواقع المعيش. لكن أكان للفلسفة المثالية التي صدر عنها أرسطو واعتمدها الفارابي فأبو حيان - عبورا بأخريين كابن عدي - أن تقول غير ذلك؟ هل كان أبو حيان

«لأنى فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق
ومشفق، والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى
إلى جنبى من يعلى معى... فقد أمسيت غريب
الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب
الخلق، مستأنساً بالوحشة، قائماً بالوحدة» (٢٢٢).

غير أن الذين تنشأ بينهم الصداقة - وليس منهم الملوك
لأنهم جلوا عنها فجرت أمورهم على القدرة والقهر والهوى
والاستحلاء والاستخفاف، وعلى ذلك خدمهم وأولياهم
أيضاً - فإن أبا حيان لم يجد فى زمريهم مكاناً له، مع أنه من
أهل العلم الذين تصح لهم الصداقة إذا غلوا من التنافس
والتحاسد، وطبيعى ألا يجد كذلك لنفسه مكاناً فى زمرة
العامة الأوباش والرعاع الأوفاش، بل كان يتأفف منهم إذا
صلوا معه وزكموا أنفه بصنائهم.

فلم يكن هنا ولا هناك من يأنس به، ويطمئن إليه،
ويخف لنجدته فى الضراء، ويقر به والأحوال تجرى رخاء.
فتحة خلل إذن، فهل فيه هذا الخلل؟ وإن كان كذلك،
فلماذا وجد من ولى أمره ردهاً من الزمن، كالوزير العارض،
ومن أهانه كآبى الوفاء المهندس - وإن لم يسلم من تهديده
فى بعض الأمور - ومن رعاه علمياً كآبى سليمان
السجستاني وأبى الفتح النوشجاني وأبى سعيد السيرافي؟

لقد وصفه ياقوت بسخف اللسان، فإن أضفنا إلى هذه
الصفة حسده الذى سيطر عليه - وقد سبق أن رأينا ينشد فى
تلك الخصلة يثنى من الشعر - بجانب سوء طالعته وطلعته
وتجديده الذى كاد يودى به من قبل الوزير المهلبى، نجد تبريراً
لازورار «الجميع» عنه، ومن أحسن إليه إنما كان صنيعة من
قبيل الشاذ الذى لا يحكم به على الجارى والمألوف.

كذلك، نجد حقاً ما صدرنا به هذه الدراسة عن بأسه
من تغيير الحال، وحكم عليه بأن يكون - من وجهة نظره -
منكور الحق، طافحاً قلبه بسوء الظنون بما لعله يكون. وبصير
ضرورياً ما ساقه من مرويات الصداقة وما خص به الوزير أولاً
ثم المهندس من كلام أرباب الحذى وأرباب الخرق لأن «فيه
فائدة حسنة لا أرى الإضراب عنه»، كما بصير وفاء بحق ما
فرض عليه وصدع به. وكأنه كان من المفارقات أن يسأل

وهو فى أسر ما يرويه من إحباطات اجتماعية، فى مقدمتها
عجزه عن توفير أسباب مأكله وملبسه، متشائماً يعلن فى
استهلال الرسالة/ الكتاب «وقبل كل شئ ينبى أن نثق بأنه
لا صديق ولا من يشبه بالصديق» (١٨).

إنه يخاطب من أهذه الرسالة/ الكتاب، وشرع على
الفور يورد الأمثلة التى تدعم هذا الرأى (١٩)، ولم يعز عليه
- فى الوقت نفسه - أن يورد ما يدحضه. وإلا كان عليه أن
ينكر صداقة الرسول وأبى بكر، وصداقة أبى بكر وعمر،
وصداقته هو لأبى الفضل المهندس ولى نعمته فى مرحلة من
مراحل حياته!

وكان طبيعياً - برغم هذا التناقض الذى نراه ظاهراً أو
نتيجة سعيه إلى الموضوعية وهو يمتنع ذاته - أن نوافقه مبدئياً
على ما يقول طالما قدمنا ضيق ذات يده الناجم عن كراهية
الآخرين له لتطاوله وتبججه، وإخفاقه فى التعامل معهم.
وكانت النتيجة أن غيب عن الساحة طويلاً بعد موته عام
٤١٤، فلما جاء ياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ - وكان
مثله وراقاً - كتب للمرة الأولى سيرته وذكر بعض سلبياته
التي كرهت الناس والمؤرخين فيه. ومنها أن الذم شأنه والطلب
دكانه، مع قلة رضائه بحياته، وقد وصفه ياقوت فى هذه
الحياة بأنه كان «معارفاً يتشكى صرف زمانه ويكى فى
تصانيفه على حرمانه» (٢٠).

والظاهر أن ياقوت لم يمتنع فى هذا لأنه لم يقتنع
بكثير مما ذكره أبو حيان عن ضائقته، أو لنقل لم يتأمل كل
ما كتب «فرد الدنيا» عن نفسه، أو لعله لم يطلع على كتاب
(الصداقة والصديق) وفى أوله يدهو بأن يرزقه الله تعالى:

«الألفة التى بها تصلح القلوب وتنقى الجيوب،
حتى نتعيش فى هذه الدار مصطلحين على
غير... إنك تؤنى من تشاء ما تشاء» (٢١).

ثم بعد ذكر سبب تأليف الرسالة/ الكتاب وعدة نقول
عن أساتذه أبى سليمان السجستاني أهمها ذكر فغات
من تنشأ بينهم الصداقة، راح يشكو ويعلل غياب تلك
الألفة:

علام بن بابويه القمى: من أهاشر؟ ويسجل لأبى المقيم الرقى
سؤاله لابن المولى: من أجلس إليه وأشتمل بسرى وعلايتى
عليه؟

وسواء كانت الإجابة أن الصديق هو من إذا أحسن
صديقه إليه قال «الحمد لله الذى وفق هذا لما أرى» أو هو
«من إذا لم تكن لنفسك مكان لك، وإذا كنت لنفسك كان
ملك»، يظل وفق تجاربه أشبه بالهال «٢٣». فما بالنا إذا قامت
الصداقة على منفعة متبادلة أو فى الأقل على منفعة يصيبها
القاصر عن الكفاية والفائدة طمره الذى يستره؟

لذلك، صبح لديه أن يسجل أيضاً قول العسجدى:
«الصداقة مرفوضة والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له،
والرعاية مرفوضة على البذل»، وهذا يؤكد التمرس بالحياة ولا
يؤخذ بحكمة العقل!

ويبدو أن أبا حيان وجد أن «استرسال الكلام فى هذا
النمط شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء، وانجذاب للحرقة،
واطراد للغيظ، وبرء للغليل وتعليل للنفس» (٢٤). ومن ثم، لا
بأس بإيراد كل ما لاءم ذلك الكلام، الأمر الذى يرضى
جميع الأطراف فى الوقت الذى يرضى نفسه بما يزوجيه
- بين الحين والحين - من شكوك فى الصداقة ورفض لها.

وبمقتضى ذلك اشتملت صفحات الرسالة/ الكتاب
على «الأفضل» من الرجال الذين يمكن أن يؤلفوا، ولا يقع
منهم الغدر أو الخداع أو الخسة أو الخيانة، كما يحرصون
على حسن المعاشرة والوفاء والنبل والكرم وطيب الخلق من
غير ملق ولا غرقى، وحسن الظن من غير فحاشة ولا شناعة.

عن الأصمعى عن عبد الله بن جعفر:

«كمال الرجل بخلال ثلاث، معاشرته أهل الرأى
والفضيلة، ومداورة الناس بالخالقة الجميلة،
واقتران من غير بخل فى القبيلة. فذو الثلاث
سابق، وذو الاثنين زاهق، وذو الواحدة لاحق.
فمن لم تكن فيه واحدة من الثلاث لم يسلم له
صديق، ولم تحنن عليه شقيق، ولم يمتنع به
رفيق» (٢٥).

ولكن، إذا ظفر عدو بخصلة من تلك الثلاث أو بأكثر
ثم صادقه آخر صار بدوره عدواً، ولهذا قيل «صديق عدوك
حريك»، وذكر الجاحظ أن ابن أبى دؤاد كان إذا رأى
صديقه مع عدوه قتله، مع أن مما تصح المروءة فيه وقد يكف
المصاحب عن العدو غرب العادة كما قال المعاني لصاحب
له (٢٦). وعلق على عبارة الجاحظ القاضى أبو حامد
المرزوذى بقوله إن ذلك عداء يخالف الدين والعقل!

«ولعل صديقك إذا رأيته مع عدوك يشبه إليك،
ويعطيه عليك، ويبحثه على تدارك فائقة منك،
ولو لم يكن هذا كله، لكان الثانى مقدماً على
المجمل، وحسن الظن أولى به من سوء الظن
- ثم قال - ذهب الإنصاف فى العداوة
والصداقة، وأصبح الناس أبناء واحد فى الرغبة
والرهبة والجهل والجبرية، والمعمل على سابقى
الهورى وداعية النفس. وهذا لأن الدين مرعى
الرسن، مخدوش الوجه، مفقود العين، مزهزع
الركن. والمروءة ممزقة الجلباب، مهجورة الباب،
ولا لها مجيب» (٢٧).

والتقى أخوان فى الله فقال أحدهما: والله يا أخى
إنى لأحبك فى الله. فقال الآخر: لو علمت منى ما أعلمه
من نفسى لأبغضت فى الله. فقال: والله يا أخى لو علمت
منك ما تعلمه من نفسك لمننى من بغضك ما أعلمه من
نفسى.

على أن أبا حيان يذكر عن المرزوذى أيضاً أنه كان
يعانى من غلواء حاسديه الكثير، وكان بينه وبين ابن حروبة
العداوة الفاشية والشحناء الظاهرة، واعتاد أن يقول:

«والله إنى بباطنه فى عداوته أوثق منى بظاهره
صداقة غيره، وذلك لعقله الذى هو أقوى زاجر
له من مساوتى إلا فيما يدخل فى باب المنافسة.
ولهذا استمر أمرنا أربعين سنة من غير فحاشة ولا
شناعة، ولقد ذهبت إلى الصلح فأبيت وقلت: لا
تحرك الساكن منا، فلقد قدم العداوة بالعقل

والحفاظ من الذمام والحرمة ما ليس لحدث
الصداقة بالتكلف والملق (٢٨).

رأى المروزي ذلك والأمر جرى بغير ما رآه، إذ أوعز
معر الدولة لأبي مخلد بأن يضع حداً لذلك التعادى، فخلا به
وبابن حروبة وأقنمهما بالمصالحة على أن يكونا عيني سيده
في المدينة المنورة، وحين تم الاختيار قال أبو حامد المروزي:

«والله إن عداوة العاقل لأعداء وأحلى من صداقة
الجاهل، لأن الصديق الجاهل يبدل بصداقته
ويصليك بحر جهله، والعدو العاقل يتحامل
بعداوته ويهدي إليك فضل عقله ورأيه. ومن نكد
صداقة الجاهل أنك لا تستطيع مكاشفته حياة
منه وإثارة للرعاية عليه، ومن فضل عداوة العاقل
أن تقدر على مغالبته بكل ما يكون منه
إليك» (٢٩).

واستطرد أبو حيان بما كان من شأن رأى أبي حامد في
الصداقة والصديق بحد سلامة العقيدة والنفس:

«وما أظن أنه كان فيما مضى إلى وقتنا هذا
متصادقان على العقل والدين مثل أبي بكر
وعمر، ومن يتحرى أخبارهما يتفقوا آثارهما
يقف على غور بعيد، هذا مع العنجهية المصحوبة
أيام الجاهلية والمجرفية المعتادة أو أن الكفر. فلما
أنار الله قلوبهما بالإيمان، رجعا إلى عقل نصيح
ودين صحيح وعرفان بالمعرف والتكر والنهوض
بكل ثقل وخف. وإني لأرحم الطاهن فيهما
والثائل منهما، لضعف عقله ودينه، وذهابهما
خصا به، وعما فيه، وبرأ عنه ورقياً إليه» (٣٠).

*

ولا نزال مع أبي حيان في هذا الفصل الذي قصره في
الكتاب على التعريف بالصداقة وصاحبها على ما اعتن له
واعتذر عنه بالتطويل لمن خصه في الأصل بالكتاب - نقصد
الوزير ابن سعدان - حافظاً لما قد ضاع من الذم كما يقول،
والفصل فيما هو ظاهر غير محدد تماماً.

والملاحظ على أية حال أن أبا حيان برغم ذلك
التطويل الذي اعتذر عنه عاد - بطريقة جاحظية - فحوض
في البحث عن حد الصداقة وكنه الصديق الأمين في مقابل
الصديق الهادع، مستمياً بأقوال الحكماء الفلاسفة استعانته
بقول الرسول الكريم «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد
إلى الناس»، وهو - أي أبو حيان - الأبعد في التودد إليهم.

ومن هؤلاء غير أرسطو طاليس المثالي الذي اشترط في
المودة ألا تكون عن رغبة ولا رهبة، سقراط القائل بأن العاقل
هو وحده من يصادق فيبدل صديقه على عيوبه ويزجره عن
السيف ويظهله بالحسنى، وثامسطيوس صاحب المباداة التي
تقول: «الإنسان بلا أصدقاء كالشمال بلا يمين» وهرمس
الذي يقول: «القرابة تحتاج إلى المودة والمودة لا تحتاج إلى
قرابة» (٣١). بجانب أستاذه أبي سليمان السجستاني المنطقي،
ثم ما يتعلق من أقوال الشعراء الحكمية وهي هبل من
مهبل.

وكل هذا كان مما لا يعمده إلى المطلق المرتبط بمثال
الفضيلة - فذلك مما لا ينشده في واقعه المميش - وقد عده
ضرورة حق ينبغي التمسك به كلما أراد تقيهم الصديق في
صداقته. علماً بأن هذه العملية في حد ذاتها - وقد افترق
كل صاحب مؤنس وقريب مشفق - تنقض قوته وتنتكث مرته
وتفسد بالأسى حياته!

وها هو ذا بعد أن قطع شوطاً طويلاً في تدبيج ما اعتن
له - وهو كثير - بشهر إلى ما يلبس الصداقة عادة من وفاق
وخللاف، وهجر وصلة، وعتب ورضى، ومضى وإخلاص،
ورباه ونفاق، وحيلة وخداع، واستقامة والتواء، واستكانة
 واحتجاج.. وكلها لو أفاض فيه:

«لكن تأليف ذلك كله أتم مما هو - يقصد
الكتاب - عليه، وأحرى إلى الغاية في ضم الشئ
إلى شكله وصبه على قالبه فكان رونقه أبين،
ورقيقه أحسن، ولكن العذر قد تقدم. ولو أردنا
أيضاً أن نجمع ما قاله كل ناظم في شعره وكل
ناثر من لفظه، لكان ذلك حسراً بل متعزراً، فإن
أنفاس الناس في هذا الباب طويلة. وما من أحد

يلج عليه في طلبه دائماً. على أن عامل السلامة المفقود بعد ذلك دفعه إلى القول لمن خصه بالكتاب،

«وإن عن شيء حكيماء ونفلق الرسالة، فإنها إذا طالت - وقد طبعت في خمس وسبعين صفحة وأربعمائة - أبغضت وإذا أبغضت هجرت، وربما نيل من عرض صاحبها وأنى باللائمة عليه من أجلها، وهو لا يقصد إلا الخير، ولا أراد إلا الرشاد، وقد يؤتى الإنسان من حيث لا يعلم ويرى من حيث لا يتقن» (٣٣).

وبين شد حبال الكلمات وإرخائها ونسج العبارات وتوليفها، ظل مردود الصداقة على المستوى المعيش محدوداً في قلة من الصفوة - يستثنى منها الملوك وعالمهم - وإلى ذلك ذهب أبو سليمان السجستاني، جاعلاً إياها برغم أنها قد تكون بين الصديقين قاصرة عن درجتها القاصية (٣٤) في المشتغلين بالدين بعامة وبعض العلماء والكتاب إذا خلعت نفوسهم من الحسد، تنعدم أو تكون في حكم المحال بين أولاء وهؤلاء، لأن الإنسان مسطور على الشر منكرولديه الوفاء. وإلى هذا مال أبو حيان، ووجد عند أمثال ابن كعب القائل: «لا صبر في مخالطة الناس ولا فائدة في القرب منهم» والمسجدي الذي رأناه يقول: «الصداقة مرفوضة والحفاظ معدوم...» ما يدعم ميله ويقوى حجته!

ولكن ذلك لم يمنعه من تقديم ما يروى غلتى ابن سعدان الوزير وأبي الوفاء المهندس؛ فتحدث هنا وهناك مرات عن مقاربات الصديق كالحب والمشيى والأليف. وفي إحدى هذه المرات سأل أسفاذه عن الفرق بين الصداقة والعلاقة فأجاب،

«الصداقة أذهب في مسالك العقل وأدخل في باب المروءة وأبعد من نوازي الشهوة... فإما العلاقة فهي من قبيل المشق والهبة والكلف والشغف والتعظيم والتهمم والهوى والصبابة والصدائف والتشاجى. وهذه كلها أسراض أو كالأسراض بشركة النفس الضعيفة والطبيعة القوية، وليس للعقل فيها ظل ولا شخص» (٣٥).

إلا وله في هذا الفن حصص، لأنه لا يخلو أحد من جار أو معامل أو حميم أو صاحب أو رفيق أو سكن، أو حبيب أو صديق أو أليف أو قريب أو بعيد أو ولي أو غليظ. كما لا يخلو أيضاً من عدو كاشع أو مداح أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق أو مؤذ أو مناهد أو معاند أو مزمل أو مضل أو مغل. وقد قال الأوائل: الإنسان مدني بالطبع! ويبان هذا أنه لا بد له من الإعانة والاستعانة، لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه، ولا يستقل بجميع حوائجه، وهذا ظاهر» (٣٦).

ونأسف لطول هذا المقتبس، لكننا في الحقيقة رأينا أنه ضروري من ناحيتين: أولاً أنه ينم، شقنا أو لم نشأ، على أزمة أي حيوان الاجتماعية. فعلى الرغم من اعترافه بأن الإنسان مدني - وبناء على ذلك لا بد من المعاشرة والمخالطة والأخذ والعطاء وغير ذلك مما يكون سبباً لنظام الحال - فإنه لم يجد من يسقيه المنق ويوليه الإخلاص. وإذا فلا معاشرة لهجائية ولا مخالطة ورعاء طائل، وهذا ما شكل غربته على النحو الذي بينه في كتابه «الإشارات الإلهية»، على ما سنرى في قابل.

والناحية الثانية أنه - أي ما اقتبسناه - تلخيص لكل ما جاء في كتاب «الصداقة والصدق». بل كذلك يلخص سيرته، وكيف كان الوجه المقابل للصداقة - أي العداوة وما قد يلابسه من حسد ونفاق وشحانة ورهاء وأذى - كان هاجسه الضابط عليه أبداً. ومن هنا جعلنا المقتبس جماع ما فكر فيه أبو حيان، ومناط غاية أرادها وهبهات...

فمرامرو منعه نفس

أن تدوم له السلامة

إن السلامة التي يقصدها أبو حيان هي الأمان والسكن، وقد افتقدتهما طوال حياته، حتى بعد أن اندس بين متصرفي شيراز، ووجد شيئاً من الراحة النفسية بين قوم صداقتهم في الله. وهذه لا مشاحة فيها، وإن لم تكفه بالقياس إلى ما كان

ويجب أن نذكر - بعد هذا كله - أن ما وقف عنده وجعله مناط رغبته للصدقة إن وجدت، كان التمتع بملائفة المعطاء. وهو ما عبر عنه في رسالة بعث بها إلى أبي الوفاء وفيها يقول مستجدياً:

«خلصني أيها الرجل من التكلف، أنقذني من ليس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشترني بالإحسان، اعتبدني بالشكر... أغرك مسكوبه حين قال لك: قد لقيت أبا حيان، وقد أخرجه مع صاحب البريد إلى قمرسين؟ والله ثم بحياتك ما انقلبت من ذلك بنفقة شهر.. أيها الكريم ارحم، والله ما يكفيني ما يصل إلي في كل شهر من هذا الرزق المقتصر الذي يرجع بعد التقدير والتيسير إلى أربعين درهما مع هذه المئونة الغليظة والسفر الشاق والأبواب المحجبة والوجوه المقطبة والأبدى المسمرة... أيها السيد أقصر تأملي، أرح ذمام الملح بيني وبينك» (٣٦).

ترى هل تجاوز الحقيقة إذا زعمنا أن جوهر الصداقة في عرف أبي حيان هو ما يعود منها عليه من منفعة عاجلة أو آجلة؟ لن نقدم الإجابة إلا بعد تقديم ما نذ عنه قلمه وهو يلقي الأضواء الكاشفة على دميخته، وكذلك على معان أو أفكار تتساق مع طبيعته المنفعلة بزمان المرحلة وظروفها حال غباب العقل الذي لا زمان له ولا تعددية.

وبادئ بدء نقرأ هذا الحوار الطريف الذي دار بينه وبين ابن برد الأبهري - أحد غلمان عبد الله بن طاهر - عندما سأله: من الصديق؟ فأجاب بقوله: من سلم سره لك وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وعف عن ذات يدك عند حاجته... إن ضللت هناك، وإن ظلمت أرواك، وإن عجزت أذاك!

قال أبو حيان: أما الوصف فحسن وأما الموصوف فعزيز.

قال الأبهري: خبثت الأعراق وفسدت الأخلاق واستعمل النفاق في الوفاق، وخيف الهلاك في الفراغ. والله لقد شاهدت لشبختنا ابن طاهر أصدقاء ينظرون على مودة

أذكى من الورد والعنبر.. فلقد كانوا زينة الأرض في كل حال من الشدة والخفص، وإنى أحادثهم فأجد في روعي روحاً من حديثهم.

فسأل أبو حيان: كيف كان انبساطهم في الاجتماع؟

أجاب: ما كانوا يتجاوزون الليلة الحلوة والمرح الخفيف.. وإذا افترقوا فإنما هم في اهتمام بأن يعود نظام عيشهم وتدوم لهم مسرة حياتهم. الكلمة واحدة، والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والعادة واحدة، والوحدة إذا ملكت الكثرة نفت الخلاف.

وعقب أبو حيان بقوله: «ثم تكنم في الوحدة والواحد والأحد بكلام في غاية الرقة مع الإيضاح» (٣٧).

فشمة إشارات دالة على البذل، وعلى قضاء الصديق حاجة صديقه، حتى ليصبح الأمر - في النهاية - جماع ما قاله الأعرابي عندما سئل: كيف يكون الصديق؟ فأجاب: مثل الروح لصاحبه يحويه بالتنفس، ويستمتع بالحياة، ويبره من الدنيا نضارتها، ويوصل إليه نعيمها ولذتها» (٣٨).

وأوضح من ذلك مروية عن الحسن البصري قد تكون محمولة عليه، غير أنها - مهما يكن صاحبها - معبرة عن بعض ما يدور في خلد أبي حيان وهي «لأن أفضى لأخ من إخواني حاجة، أحب إلي من أن أصلي ألف ركعة» (٣٩).

والأوضح ما ورد في رسالة خص بها ابن سعدان، وفيها يقول:

«الوزير - أطال الله بقاءه - قد خاطبني بما لو غلظت في نفسي وادعيت مالا يلقى بي، لكان في ذلك عذري، ولست من أصحاب البراعة فأسهب خاطباً أو أعطب معتباً. وأنا وإن فاتني هذا نفوت الصناعة، فلن يفوتني إن شاء الله ما يستحق على من القيام بالخدمة وبذل الطاعة، حتى يكون جوابي صادراً على مذهب الخدم كما كان ابتدأه صادراً على مذهب أرباب النعم وها أنا قد وكلت ناظرى بلحظه ووقفت

«شراء الصديق صعب عسير، وبيعه سهل ممكن، وحيث وجهت المعروف فهو هائل بثاء جميل أو ثواب جزيل. وقليل البر يستعيد لك الحر، ويستر الهوان بصرف وجوه الآمال»^(٤٤).

والأمر بعد من هذا وإلى، وهو قل من كثر استوفينا به هذا الشق من البحث فى أكثر أطرافه. وأكبر الظن أنا وصلنا - على هذا النحو - إلى إجابة للسؤال الذى سبق طرحه فى مجال جوهر الصداقة على ضوء ممارسات أبى حيان للواقع المعيش، وليس نعمة زاد لمستزيد.

- ٤ -

لم نصل فى هذا الجزء الأخير من بحثنا - وهو يتعلق بوجه ثالث من وجوه الصداقة عند أبى حيان - إلى حيث حظ رحاله بشوراز مندساً بين صوفية شوراز. وكان قد جاوز التسعين من عمره وهو لا يفتأ يحمل نفسه القلقة ومعنوياته المهطمة وضمير بحرته - مع ذلك وبرغم تقشير هشته - على طالبها منه من قتل ولده ابن سعدان الوزير.

ومن المؤكد أن ما بسطه من خلال تجاربه التى سجلها فى «الصداقة والصديق» كان بين يديه وهو بعيد النظر فيما عطل له من حيث هو فاعل فيما يتحرك به الوجود ويسكن. كان مفكراً واقعياً منفعياً، إلا أنه وجد نفسه فى المرحلة الشيرازية يتراجع شيئاً، لأنه بحياته «التي وهبت له بدءاً بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول» مدفوع إلى التبدل وهو ما هو، حذره صاحبه أو لم يحذره، وإن يكن «موضوع الحذر ليس هو عين الشيء»^(٤٥). وبالتالى يصح أن يغير «نوع» الصداقة من منطلق أن الإنسان «هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المؤيد بنور العقل من قبل الإله»^(٤٦).

كل هذا وارد، وأكثر منه التجربة الصوفية التى نشك فى أنه خاضها غوض أصحابها السالكين فى المقامات^(٤٧) والأحوال^(٤٨)، لكنها كانت معها لرا لقلمه ينهل منه ما حساه يكون إجابات عن الأسئلة الكثيرة التى طرحها دون أن

سمعى على لفظه، انتظاراً لأمره ونهيه للذين إذا امتثلت أحدهما وملت عن الآخر، ملكت المنى وأحرزت الفنى، وكانت شمسى به دائرة وسط السماء، وهيشى جارها على النعماء والسراء، فلا يبقى لى غم إلا تفرى ولا وهم إلا تسرى... وقد رفلت من نعمة الوزير - أدام الله أيامه - فى عطف من المسرة... وهو يجيب الداعى إذا أخلص فى دهائه ويعطى السائل سؤله»^(٤٩).

وهذا اكتناه عملى لمفهوم أبى حيان للصداقة، وهو بعيد كل البعد عما رأناه فى الفكر الفلسفى، وينطبع بطابع فرائضى فى كونه يسمي وراء النتائج العملية لذات لا تجند مطلوبها حتى تتحد به أو فيه مع أن الوسيلة إلى ذلك متاحة، ويؤمنها له أحد القادرين لولا سوء طالع، كذلك لولا تشاؤمه. ومع ذلك، وكأنما أراد ألا يراجع أحد فسأل أحد الذين يثق بعلومهم وخبرتهم، من تحب أن يكون صديقك؟ فأجاب: من يطمئنى إذا جمعت، ويكسبنى إذا عريت، ويحملنى إذا كللت، ويغفر لى إذا زللت»^(٥٠).

وتلك منفعية استحالته بالصداقة غرضاً حملها قد يفتقد أحياناً الخلقية والذوق الرفيف، ويتضحها فى سياقها السابق لا تنى تطل برأسها البشع الكبير من بين ثنابا النص التالى القائل إن رجلاً من القادرين قابل صاحبا له بقوله: إنى أحببك! فقال صاحب: كذبت، لو كنت صادقاً ما كان لفرسك برقع وليس لى عباءة»^(٥١).

والمأمل فى النصين مما - وهما بهرمان على هوى أبى حيان - يلحظ أنه دائم الاحتفاء بالمآل يد بينه وبين صديقه أو صاحبه حبل المودة وبشيع فى رسالته كتابية وتصريحاً، حتى لتأكد أنه يقدم عنده على السليقة، ومع ذلك يظل يبحث عما يدهمها أو يستدل به على وجودها «خير إخوانك المعين على دهره»، و«ابذل لصديقك دمك ومالك»، و«من طباع الكرم وسجاياء رعاية اللقاء الواحدة، وشكر الكلمة الحسنة الطيبة، والمكافأة بجزيل الفائدة، وأن لا يوجد عند عرض الحاجة سوم هانة»^(٥٢). ومن إحدى الرسائل التى أكثر منها قرب نهاية الكتاب:

بأجمل تخية سائر ذوى الفضل من الصوفية، فإنهم ملوك الدنيا وسادة الآخرة» (٥٤).

كما يقول عن لغة الناصحين منهم - وأغلبهم ناصح أمين - بما فصلوا في أنسابهم الدلالية التى نمدجوها على نحو ينم عليهم وحدهم:

«ها هذا إن كنت غربيا فى هذه اللغة، فاصحب أهلها واستندم سماعها واشغل زمانك باستقراها واسترأها، فإنك بذلك تنف على هذه الأغراض البعيدة المرامى السحيقة المعامى لأنها إشارات إلهية وعبارات إنسية إلا أن العبارات الإنسية ليست مألوفة بالاستعمال الجارى» (٥٥).

ثم كأنه عرف مكانه بعبقائه وملكه وجده بمن أوجده فقال:

«أيها السامع، هذه مناجاتى لربى مع أخوات لها عدى، فإن حركك المنطق الربانى وحفز شرك الشوق الإلهى وهب فى فضاء صدرك النسيم القدسى، فتبلغ إلى واحمل ثقلك على حتى تصدر غنيا بلا مال، وعززا بلا عشير، ومستقلا بلا معين، وحيا بلا آفة، و واجدا بلا عدم» (٥٦).

والموضوع فى كل هذا - وقبل هذا - غير محدد إلا بالمثل السامية، فكأنه موجود بغير دليل ملموس. وليس لعبارات أبى حيان معنى مباشر تمثله لفته، وإنما هى حصيلة معرفية ساقها فى سيمبوطيقات حلمية، أشبه بمؤولات عاطفية. أى أن هناك إحساساً - أو مدركاً عقليا - أول على أساس أنه جماع مكاشفة إخوانية دبر الخالق شأنها، ولنا نغالى - مادنا بسبيل مكاشفة - إذا جعلنا تلك التوجهات مثيرات للتبصر فى سياقاته الانفعالية. وإن عثورنا فيها على نفس ركنت إلى الإيمان وهذأت روحها فى كل إشارة من الإشارات الإلهية، إنما مبعثه مطابقة كلامه - فى المأوى الجديد - لمقتضى حاله!

ومهما يكن من شئ، فإن مقارنته لصوفية شيراز على ذلك النحو الذى بسطناها جعله يوظف خطاب التصوف

ينقح منها بإجابة شافية، والمدعش أنه إذا كان بهذا الصنيع يهرب من الواقع ومن مثال الفلاسفة، فقد ارتضى - ربما لتقدمه فى السن - مثالية غير عقلية رآها، على ما سنرى بعد، تخفف من قلقه، وتهدي من روعه، وتبعده على الأقل عن الرهاغ الأوباش والسفلة الأوناث.

نقول إن أبى حيان وهو يستشرف من الصوفية رؤيتهم - سواء كانت عشقا لمعانى الجمال والجلال أو مجرد نزوع إلى التطهر من أوشاب الدنيا وضروبها - لم يكن مرهبا (٥٧) كاملا ليستغرق فى تهويماتهم الحائلة، وظل على اتصال ببعض من عرفهم منهم قديما بكتابهم ويتبع أخبارهم. وهذا ما يكشف عنه كتابه «الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية» ويدل على أنه لم يتخل عن لادته قط فى سبيل الانقطاع إلى الله - كأى متصوف - وعندما عرف طريق المحبة الإلهية لم يستكنه الذوق الصوفى لغلبة ما لا سبيل إلى تغييبه من الرهبات، ولم يستأنس بالأحوال لإيمانه بأن ما لا يضره لن يأتبه.

وعندما نحن أبى حيان أحسن مراقبة الصوفية، وهما له ذلك معرفته القديمة - فى دنيا البشر - ببعضهم. ولقد حكى أنه أدى فريضة الحج مع جماعة متصوفة سنة أربع وخمسين وثلاثمائة، وكاد يهلك فى بادية بنى كلاب (٥٨). وفى كتابه «الصدقة والصدق» أخبار وحكم لهم (٥٩) قديمة العهد، إلا أنها لم تطف على فكره قدر طغيان أسباب الحياة المادية، بل كان تفاخله أكبر بالفلسفة - وإن لم يعمده ابن النديم معاصره فيلسوفا كاستاذة أبى سليمان السجستاني ويحيى بن عدى النصراني وعيسى بن زرعة، ثم مسكويه الذى يسترد بدمامة خلقة ما يتكلمه من تهذيب خلقة (٦٠)، وظل التصوف فى الظل من عقله حتى طرق أبواب شيراز بأخرة من عمره.

وبمحالطته الصوفية فيها، اعتاد أن يقول كالمعلم الناصح «ها هذا، هذا لسان التصوف. والتصوف اسم يجمع أنواعا من الإشارة وضروباً من العبارة، وجملته التذلل للحق بالتمركز على العقل» (٦١). وبالتوجه نفسه ومراعاة للطقوس المعنية بأساليب التواصل داخل الصفة المتميزة يقول: «أهم

الذى طال شوقه إليه، ومن أجله هجره أقربه - كما يقول^(٦٠) - تعرض لهزات نفسية كانت سداها ولحماتها تلك «الحساسات» التى ترى تارة بالعين، وتذاق تارة بالشم، وتلمس تارة باليد، وتشمى تارة بالقلب، ويهجر من أجلها القرب ويهاب البلد النازح.

لكن المؤكد أنه ظل محروما حتى مع الافتراض أنه كان بهنا أحيانا عند من خالطهم ببعض نعمتهم - وقد اعترف بذلك فى رسائله إليهم، إلا أنه أقر بأن استملاءه منهم كان قليلا. وما أكثر ما شكنا ذلك، ونوه به فى إشاراته - فهما بعد - حتى صار جناح الكبر مكسورا، وزع اللهور طامسا، وماء الشبية ناضبا^(٦١).

وإن وضعنا كهذا قدر عليه فيه أن يتشام، كان من الممكن أن يزدهد فى الحياة التى صار فيها أحرب الغرباء وأبعد البعداء وهو بمسقط رأسه «لبسته عرقا وأكلته سلقة ولوعته مضرمة»^(٦٢)، كما كان من الممكن أن يدفعه ذلك التشاؤم إلى طلب الموت، إلا أنه لم يفعل إما لأنه لم يكن على هذه الدرجة المتقدمة من الفاقة التى لجج بها، وإما لأنه كان على إيمان بأن احتصاب الموت بالانتحار - مثلا - إنكار للطف الله الذى يرشد الإنسان للجادة فى العاجلة، ومصادرة من وجهة أخرى لرأيه فى الموت من حيث هو عدم، والميت معدوم لا شعور له، وأسمى منه الحى الموجود فاعلا بالحس والحركة، ولا تمام لأى إنسان إلا بهما.

وقد لا يخلو ذلك من تعبط أو من متناقضات فى شخصية أبى حيان، إلا أنها تنم فى كل الأحوال على عقلية متفتحة تؤرقها حاجات لم تكن فى متناول يده ومتاحة له فى الآجلة فقط... لماذا؟

إنها بإيجاز الحكمة الإلهية، وهذه لا يزعمها شئ، حتى وإن كان ما يثار حول توهم حال النفس، وأنه ليس مبنيا «على الظن وإن كان شبيها به»^(٦٣)، والحكمة الإلهية أيضا هى التى جعلت للبشر عقولا قاصرة تعجز عن أن تهتد السبيل لتحقيق المعاشرة الكاملة. وربما إذا صفا ضمير الإنسان للإنسان - فى حال الصداقة بغاية - أضاء الحق بينهما، واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما هونا للآخر.

- إفرادا وتركيبا - وهو يكتب للصديق المشفق، والصاحب، والمولى، والمشتكى المساعد، والرفيق المؤنس - بهذا الفن المسافر إلى الوطن - والسامع المستدع بالقدره الإلهية، والإنسان المحفوف بالنعمة النزاع إلى الله، والحيوان فى سمه، والسكران فى رعبه، والمتجاهل بين لحظه ولفظه. على أنه ظل مع ذلك مستوحشا، ويترجع به الماضى وهو يسترجع وقائمه، من حيث هو إنسان لا يمكنه أن يعيش وحده يستوى له أن يأوى إلى المقابر^(٥٧) شيئا تحكم فيه البلوى، أو رفيقا يغشى المجالس بين من يؤانس ومن يناهم. فسيان، لأن الإنسان الذى شقى لم يحركه العنق الربانى كى يسكن إليه، لا يكون إلا غريبا طحنته الغربة، وقد أنشد^(٥٨):

إن الغرب ببحر حيث ما
حطت ركائبه ذليل
وبد الغرب قصيرة
ولسانه أبداً كليل
والناس ينصرفون بعضهم
بعضاً وناصره قليل
لم عقب،

وهذا - يقصد نفسه غالباً - هذا وصف غرب
نأى عن وطن بنى بالماء والطين، وبعد عن آلاف
له، عهدهم الخشونة واللين، ولعله عاقرهم
الكأس بين الصدور والرياح، واجتلى بعينه
محاسن الحدق المراض... فأين أنت عن قرب
قد طالت غربته فى وطنه، وقل حظه ونصيبه من
حبيه وسكنه؟ وأين أنت عن غرب لا سبيل له
إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان؟ قد
علاه الشحوب وهو فى كن، وغلبه الحزن حتى
صار كأنه شئ... قد أكله الخمول، ومعه
الذبول، وحالقه النحول^(٥٩).

ونرجو ألا تلتبس علينا شخصية هذا الرجل بعد ذلك.
فهر بين النعمة التى عزت عليه فى الدنيا - حتى طلقها ثلاثا
وأعرض عنها طلقا وأقبل على طليق نفسه من شهواتها
الذميمة وعاداتها الفاسدة، مع أمنية أن يجد ذاته عند الله

وهذا ما رآه في أمور الأخلاق وموافقة الأمزجة بين الصوفية، حيث الشوق إلى ما لا يكابر فيه أحد، وحيث السماحة والإحسان وعدل الإرادة الإلهية.

على هذا النحو من الجدل والفضاضة، وبهذه الفكرية المتقصية، سجل أبو حيان تجرسته الجديدة في «الصدقة والصدق»، وصارت تلميحاته في «الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية» إلى الذوق والانكشاف والربوبية والبنوثة والوجد والوجدان والوصل والواصلين، بل صار مثل قوله «أبقي على لى وإلا فأبقى لك»^(٦٤)، من الوقائع اللغوية التي اكتسبها، أو من اللوازم الأسلوبية التي نشأت بمثانة العلاقة مع الجماعة التي ربط مصيره بها.

غير أن تلك اللوازم انتظمتهما قوالب يمانية تطابق ما ارتضاه فكريها، وكان مناطها النصيحة العملية والتوجيه الأخلاقي الرفيع، مع الزجر أو التقرع المندد بالمجون والجنح والتبذخ، وبالفكر «بخالطه جهل وجنون، وبشارقه علم وبقين»، حتى يرعوى وينجو من سكرات المتألف. وبهجرى الخطاب على طول «الإشارات» بمثل النداءات التالية: «أيتها السامع، وأيتها الإنسان، وأيتها المستأنس بالوحشة، وبها أختا المشرات، وأيتها القاتل البائع والسامع النائح، والأغلب بها هذا...».

وبين الشرهيب والشرهيب والمعتب والاستجداء والمراجعات الكتابية والتهنئة في مناسبة ما والزجر والمناجاة، نجد في سياقات أبي حيان من معاني الصداقة والصدق ما يختلط فيه المطلق والمهوسوس، أو لنقل ما لا يمكن أن يكون تعريفاً محدداً. بمعنى أنه لو قال لصاحبه أو لرفيقه أو للآخر الذي هو نفسه: «يا هذا، لذ بالله مجتمعا عن تفرقك، واضرع إليه منظوما عن أشثائك»^(٦٥)، أو يقول في استعلام الفطنة من الإشارات «ليس من المروءة أن تشكو صديقاً إذا قصر»^(٦٦)، أو يقول في إحدى رسائله الطويلة:

«أيتها صاحب الجنب والسامع بالأذن دون القلب، هأنذا قد أهدرت إليك فيما أردت عليك وإن كنت على بعض ما لا أرضاه منك ولا أحبه لك. فإن علمت أنني قد نصحت لك وأمكنتك

من حفظك، فتقبل قولى وصبر إلى رأى، فلعلنى أسعد بك إذا سعدت بى»^(٦٧).

لو قال أبو حيان ذلك - وما أكثر نظيره - وضممنا إليه ما تفرق أو بعض ما تفرق في باب الحفاظ على الألفة كى لا تمطب بالوجدان، أو ترى في الذى تراه غير ما تراه، أو لا توقع القلوب في الاعتذار، أو لا تفض بصاحبها حتى لا يقال من العميان، أو لا تذهب به فيما يفضب الله عليه؛ لسهل علينا أن نكتشف أن الصداقة - عنده - هى ما ينعم بالإنسان بالقرار مع إنسان آخر يوائمه ويطلب من الله دائماً أن يقوده معه بزمان طاعته إلى كريم حضرته، وتكون نفسه ممثلة للأمر والنهى. وإذا نشب المعتب بينهما - وكلاهما من إذا غاب لا يغيث مثاله - فإنما إلى شجر قد أمرت عليهما كأسه وتقطعت بهما عليه أنفاسهما.

ولب الصداقة في هذا الإطار، الوفاء وإيثار لطائف البر وتكتم غوامض السر. ولا يمكن أن تكون فيها «المحبة» التي نبئت بالصدق وماجت في إخلاصها بالوجد إلا هبة من هبات الحب الربانى. وإذن، يكون على الصديق - الذى هو سلالة المعرفة ومصاص^(٦٨) التوحيد - أن يستمع إلى شكاته إذا عبر، ولا يشكوه إذا قصر.

و ورود الشكاية في هذا المقام، انعكاس حساله في الطبيعة؛ لأن عجزه عن الوفاء بتحقيق النعمة، من حيث هى هوى، علق مقادير حركته بأمنية يستطاع الامتلاء بتحقيقها ما كانت لذة حس وشفاء غلة. أى أن الشكاية التي يعلنها - ولا يبريد من الآخر إعلان شكاته - منوطة دائماً بالدعة والراحة والمتعة. والهوى على أية حال بما يتهالك عليه بفر، وقد غر به أبو حيان في العاجلة والآجلة، ولم يستطع شئ مما لغت نظره عند الصوفية - كعزة الربوبية ونحو القلب والبنوثة بشهواتها وأهوى الذى هو فناء العبد في فعل الحق أن يصرفه عنه، مع حرصه البليغ على التفرغ ومعاينة النفس في حال الزلل. بهجانب افتتانه بتسمير حاله هو عن أحوال من لا يستنبهون بنور الله، يقول «انتشارى بصفتى عشق منى لجوهرى»^(٦٩)، كذلك يقول:

إلى منطق غيبيات الآخرة، فيما يتعلق بجزاء المتقين والشهداء وكل الذين سبقوا إلى الزلفة عند الله بالرشد والهداية.

ولظروفه الخاصة، أو في إطار «أزمته» و«حرماته» و«شقوقه» كانت محاولة النعمة والتنعيم مما ساد أغلب المواضع التي خاطب فيها «ذا الجلال والجمال والإكرام» و«ذا النوال والأفضال» وكذلك المواضع التي يهوب فيها «بأسرار الحق في عرصات الغيب على بسط التمليل، حيث ليس للعبارة فيه نصيب، ولا للإشارة فيه تقريب» (٧٣).

هنالك يكون الأقرب إلى أبي حيان - لتبجعة الهائلة المؤمأ إليها - الجزء الأوفى الذي يوعد به كل من أحسن عملا:

«اللهم لا غنى إلا من أغنيته، ولا مكفى إلا من كفيته، ولا محفوظ إلا من حفظته. فأغننا واكفنا واحفظنا، وإذا أردت بقوم سوءاً فميزنا عنهم» (٧٤).

وقد يخطؤه السداد، أو تأخذه الحماسة فيقدم الرغبة في التنعيم على ابتغاء مرضاة الله. هنالك يخاطب الله «هذا» الذي يعنى به نفسه أو كل إنسان قائلاً:

«يا هذا، عليك بطلب الجنة حتى تماق فيها الحور العين، وتسقى بكأس من معين، وتستخدم ولدان المهلدين» (٧٥).

وفي مجال ذكر العاقبة للمصاحب الغاوى عليه بخشوعه الراجع إليه بخشوعه يقول:

«... إن كنت إنما تبغى حظاً من هذه الدنيا المشغومة فقد ساء نظرك لنفسك، وردك اختيارك في يومك وأمسك... وإن كنت إنما تحب أن يكون لك طرب على ذكر الحق، واشتياق إلى محل القرب، والتقاط لما ينشر من العين المنبقة في الخلق الكاشفة لسوءات الصديق، فأنت والله غريب في حلك، وعزيز في ذلك، فما أحق جبهتك بالتقبل، وما أولاك في تأميك بالتناول

«يا هذا.. كنت كرونا بالذا من أنت به، فكأنك كرونك مطلقاً، لم تكونت بإمداد من كنت له، فصار تكونك امتداداً لتكونك. فلما بلغت آخر النكوه بنيت، وإنما بنت لمن كنت به، فلما بنت نبوت، أعنى ظهرت خالداً بعد ما كنت بالذا، إلا أن يدودنك كانت بالحس... أنفسهم هذه العويصة؟ إنك تخلص من هذه القبيصة» (٧٦).

هو عاشق لذاته - جوهره - ويطلب من صديقه السامع، الذي وخطه الشيب، أن يرتفع إلى مستوى هذا العشق. ولا بد أن يكون هذا الصديق قد طلب الدنيا مثلما طلبها هو، ولا بد أيضاً أن يكون قد افتقد حبه الصادق عن الصحيح والعليل في طلبها. ولهذا أتى عليه باللوم مبيناً فضل الإعراض عنها - أليس مرها غامراً لحلوها؟ ومتى أفادت أحداً من سكانها فائدة لم تكن عليه بالذة؟ - ومفصلاً معانيها حتى يظهر نفسه من أنجاسها وقد مرنت على تصديق الشمل بين آلافها وأحبابها إلى محل لا ألم فيه ولا أذى،

«إلى محل تجد فيه النعيم صافياً والحق بادياً، إلى محل لا يعتريك منه ملل، ولا ينتابك فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حساً ورسماً، حيث يحكمك المولى فتحكم، ويدريك إلى حضرته فتتعلم» (٧٧).

إنه يلمح إلى المكافأة... إلى العائد المادى الذي هيأه له مروءته وفائقته جميعاً طالما باعد بينه وبين المصيبة، أو استطاعته أن يستبدل «بسيعة قديمة حسنة حديثة»، فيقتل حبسه بحبل الصالحين ويأوى مرضيه عنه إلى فناء الله «اللهم... بك تلوذ معتصمين... وفي رياض نعمائك نزع شرمين ولهمين» (٧٨).

بطبيعة الحال ليس هذا الرنع ولا الشراة ولا الوله من قبيل ما تجرى به الحياة الدنيا، وإنما هو ما أطنع الله به عباده من نعمته، ولا نعمة بعدها ولا قبلها. وهو تصور يستند

این صفحه در اصل مجد ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجد ناقص بوده است

وهذا يعنى أن أبا حيان جاوز الحب الصوفى - وبالتالى الصداقة - باشتراطه توفر العائد المادى ليه، وكان من قبل قد اختشق الحب المثالى بالكشف عن «انفعالات» العقل باستحسانه واستقباحه، فاشتراك المستور العقلى والمكتشف

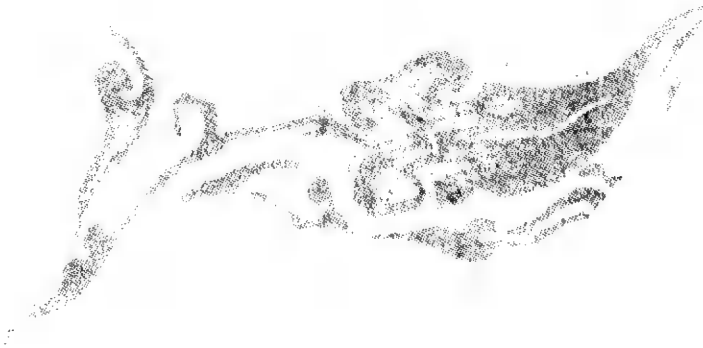
الحسى فى تغميض حد الصداقة. وأما الحب الذى يشكل الصداقة فى العاجلة - فيولع به البدن مع دوام حاجة النفس إليه فلا وجود له قط، ومن ثم لا صداقة ولا صديق.

المواش

- (١) الصداقة والصديق، بشرح على مغولى صلاح، ط. مكتبة الآداب بالقاهرة سنة ١٩٧٢، ص ٨، ٩، وأندرنى، جبرنى، أصله من سدر البعير بسدر سدر، غير من شدة الحر.
- (٢) الإصعاق والمؤانسة، منشورات المكتبة المصرية بيروت (٥)، ١، ٤ - ٦ والقذح هو القصد، وثق من نقيض الضلوع والمراد هنا التحدث بنعمه عليه وبما لقي منه من تكران.
- (٣) تاريخ أبى الفداء، ٤: ٤٥٨.
- (٤) إرشاد الأريب، معجم الأدياء بتحقيق أحمد رافى، القاهرة سنة ١٩٣٦، ١٥، ١٩.
- (٥) مقدمة المقاييسات بتحقيق حسن السندوى، دار سعاد الصباح سنة ١٩٩٢ (الثانية) ص ١٤.
- (٦) الإصعاق والمؤانسة ١، ٩٦، ١٠٤.
- (٧) نفسه، ٣: ٢٢٦، ٢٢٧.
- (٨) انظر لى ذلك معجم الأدياء، ٥: ١٥.
- (٩) الصداقة والصديق، ص ٣، ٣٠٢، والمهاضة موضع حوض الناس فى الماء.
- (١٠) المقاييسات، ص ٣٥٩، ٣٦٠.
- (١١) نفسه، ص ٣٦٢.
- (١٢) الإشارات الإلهية بتحقيق عبدالرحمن بنوى، ط. القاهرة ١٩٥٠، ١٩٥١.
- (١٣) المقاييسات ص ٣٦٣، ٣٦٤.
- (١٤) نفسه، ص ٣٦٧، ٣٦٨.
- (١٥) نفسه، ص ٣٧٤.
- (١٦) نفسه، ص ٢٢٢.
- (١٧) نفسه، ص ٢٥٩.
- (١٨) الصداقة والصديق، ص ١٠.
- (١٩) احتفى مثلاً فى ص ١١ من الكتاب المذكور بقول ابن كعب: «لا خير فى مخالطة الناس، ولا فائدة فى القرب منهم والثقة بهم والاعتماد عليهم».
- (٢٠) معجم الأدياء، ١٥، ٦١، والمخاريف كالمخرف هو الذى لا يصيب خيراً من وجه توجه إليه، وذكر الأزهري «يقال للمحروم الذى غفر عليه رزقه محارفاً»، انظر اللسان مادة «خرف».
- (٢١) الصداقة والصديق، ص ١، والجوب هو الصدر أو القلوب، مصطلحين أى متفقين. ولنتذكر دائماً أن بالألفة يلحق أبوجيان المنزلة والمؤانسة بمصاحبات من الوفاء والحفاظ والرعاية والبلل والمؤانسة والكريم.
- (٢٢) نفسه، ص ٩.
- (٢٣) نفسه، ص ٣٠٧.
- (٢٤) نفسه، ص ١٤.
- (٢٥) نفسه، ص ٢٦، والمخالقة هى المماثلة بالخلق الطيب، وزاهق مقدم، ويحقن بفرحم.
- (٢٦) نفسه، ٢٧، ٢٨، وغرب العافية حدة الظلم والضر.
- (٢٧) نفسه، ص ٢٩، ٣٠، والجبرية التكبر، وداهية النفس أى تمزيها بالنفى والانحراف، والرسن الزمام.
- (٢٨) نفسه، ص ٤٩.
- (٢٩) نفسه، ص ٥٠، ٥١.

- (٣٠) نفسه، ص ٥٢، والعرف والذكر هما المعروف والمذكر، والخلف بكسر الحاء الخلف، قال امرؤ القيس «يزل الغلام الخلف عن صهراته والصهوة مقعد الفارس من ظهر الحصان.
- (٣١) السابق، ص ٢٥١.
- (٣٢) نفسه، ص ٢٠١، ٢٠٢، والمذلق اللبن يخلط بالماء والشراب بكثرة شيء.
- (٣٣) نفسه، ص ٢٠٣.
- (٣٤) نفسه، ص ١١٢.
- (٣٥) نفسه، ص ١١٣.
- (٣٦) الإصعاع والمؤانسة، ٣، ٢٢٧.
- (٣٧) الصداقة والصديق، ص ٣٢٦، ٣٢٧.
- (٣٨) نفسه، ص ٣٢٥.
- (٣٩) نفسه، ص ٣٢٤.
- (٤٠) نفسه، ص ١٩٥، ١٩٦.
- (٤١) نفسه، ص ١٦٥.
- (٤٢) نفسه، ص ١١٠.
- (٤٣) السابق، ص ١٨٢، و سزم عانة، فرار القطيع من حمر الوحش، يلمصد ألا يمر من طالبي الحاجة فرار قطع الحمره، وفي الأصل «عالة» وهو مصحف، لأن العالة شبه الحمة تصنع من الحجر للاقتناء تحتها من المطر.
- (٤٤) نفسه، ص ٤١٩.
- (٤٥) الإصعاع والمؤانسة ١١٣، ١١٢.
- (٤٦) السابق، ١١٢، ١١٣.
- (٤٧) مفردا المقام، وهو ما يتوصل بنوع تصرف ويحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف. والمعروف أنه لأهل الفترة مقامات ولأهل الولاية مقامات أخرى وهكذا، راجع لمبدالعز بنجد الله المعجم الصولي، ط. المغرب (د.ت)، ص ٣٣، ٩.
- (٤٨) مفردا حال، وهي عند الصولية ما يرد على القلب من غير تمعد ولا اجتلاب - السابق ص ١٥.
- (٤٩) المرید هو المجرد عن الإرادة، وذكر ابن عربي الحانسي في الفتوحات المكية أن المرید هو من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته - السابق ص ٣٢.
- (٥٠) الإصعاع والمؤانسة ١٥٥، ١٥٢.
- (٥١) انظر على سبيل المثال ٧٢، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣٣٩، وفي ص ٩٤ قال أحد الصولية عن الصديق «هو الذي إذا عرض لك بالمكروه صرحت أنت له بالهيبوب، وإذا صرح لك بالهيبوب ساعدته عليه».
- (٥٢) انظر: الصداقة والصديق ص ٧٨ وما بعدها، وهذا الوصف الذي خص به مسكويه يعني أن مسكويه يتكلف بحسن الخلق، لكنه يستعد تكلفه بقبحه المظهر عليه.
- (٥٣) الإشارات، ص ١١٥.
- (٥٤) السابق، ص ١٢٨.
- (٥٥) نفسه، ص ٢٢٤ و المعاني في المعانيات.
- (٥٦) نفسه، ص ٢٩٠.
- (٥٧) الصداقة والصديق، ص ١٣١.
- (٥٨) الإشارات الإلهية، ص ٧٩.
- (٥٩) السابق، ص ٧٩، ٨٠ والفقن والفتنة القرية الخلق الصغير، وأما الكن فهو الكنان أي ما يلي ويسفر.
- (٦٠) نفسه، ص ٢٢٣.
- (٦١) نفسه، ص ٢٢٦.
- (٦٢) الإشارات، ص ٨١، ٨٤، ومعجم الأديباء، ١٥، ٣٧.
- (٦٣) المقابسات، ص ١٦٥.
- (٦٤) الإشارات، ص ٦٢.
- (٦٥) السابق، ص ٢٢٢.
- (٦٦) نفسه، ص ٢١٩.
- (٦٧) نفسه، ص ٣٤٨.
- (٦٨) المصاص، يضم الميم خالص كل شيء، ويقول فلان مصاص قومه ومصاصتهم أي أخلصهم لسيا.

- (٦٩) السابق، ص ٣٥٨.
- (٧٠) نفسه، ص ٣٧٥ واليهود مصدر «بادة» أي الهلاك، والقبضة هي الحبس المجرع بقصد المحضلة.
- (٧١) نفسه، ص ٣٧٢.
- (٧٢) نفسه، ص ٣٧٤.
- (٧٣) نفسه، ص ٢١٥.
- (٧٤) نفسه، ص ٢٦٨.
- (٧٥) نفسه، ص ١٨٩ وماه معين ومعين جاء على وجه الأرض.
- (٧٦) نفسه، ص ٤٩، ٥٠ والعين المنطقية في الخلق هي عين الله تعالى.
- (٧٧) نفسه، ص ٥١.
- (٧٨) نفسه، ص ٢٠٩.
- (٧٩) نفسه، ص ٣٢٣.
- (٨٠) نفسه، ص ٣٢٤.
- (٨١) نفسه، ص ٣٩٤.
- (٨٢) نفسه، ص ٣٥٧ وأبني نفسي أو خلاقي، أي وجودي (معرفة) والآن الموجود، أي أبني، هي ظهوري ويضم المين عنى أي صبرى عن الإنجاب، منى مصدر «من» تقول مننت عليه أحسنت إليه بالخطاء.





كالفكاهة وما أشبه، مازالت بحاجة إلى تعريف دقيق. فكلمة «الفكاهة» - على ما يرى شوقي ضيف مثلاً - من «الكلمات التي حار الباحثون في وضع تعريف دقيق لها. والسبب في ذلك كثرة الأنواع التي تتضمنها واختلافها فيما بينها، إذ تشمل السخرية واللدع والتهكم والهجاء والفاخرة والدهابة والمزاح والنكتة و«القفش» والتورية والهزل والتصوير الساخر «الكاريكاتوري»^(٣). وفي اللغات الأوروبية استعملت الكلمة الدالة على الفكاهة humour في اللغة الإنجليزية في وقت ما للدلالة على الحالة العقلية غير المتوازنة، أو التقلب المفاجئ الذي يعترى الشخص بغير سبب معقول أو للدلالة على حماقة لا تزول عنه^(٤).

ونبدأ من ألوان الضحك بالنكتة، فقد شغلت كثيرا من الباحثين^(٥). وأفرد لها عالم التحليل النفسي المشهور سيغموند فرويد تأليفا مستقلا. وقد جاء اهتمامه بها من فكرة أن العمليات العقلية جميعا، أو ما يحدث في داخل العقل الإنساني، أشياء يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا. يضاف إلى ذلك أن موضوع النكتة له في حد ذاته جاذبية

لم يكتب تاريخ الضحك في الثقافة العربية. ومازلنا بحاجة إلى الكتابة عن أعلام التراث العربي الذين لهم صلة بهذا الشأن، على غرار ما كتب باحثين عن رابليه.

إن للضحك معنى فلسفيا عميقا. وهو على ما ذكر باحثين - وكان كلامه عن عصر النهضة - أحد الصور الأساسية التي تتجلى فيها حقيقة الإنسان والعالم، فهو وجهة نظر خاصة من هذا العالم لا تقل عن النظرة الجادة. ولذلك كان يطالعنا الضحك في الأدب العظيم كما يطالعنا الجد فيه. فثمة جوانب جوهرية من العالم لا ترى إلا من خلال الضحك^(٦).

وقد ارتبط أبو حيان - بوجه ما - بتاريخ الضحك، وإن كان يمكن أن نقول من ضحك أبي حيان إنه ذلك الضرب من الضحك الذي يميل إلى ما يمكن وصفه بأنه ضحك مشوب cynical^(٧). وقد استعملنا كلمة الضحك لمعوم دلالتها، ولأن الألفاظ الأخرى الجارية في هذا الباب

عجبية، فنحن نسأل دائما عن آخر نكتة، وكأنها حدث عالمي من الأحداث التي تتبادل السؤال عن وقوعها، وتراها وقد معاورها أفراد المجتمع شأن ما يرد إليهم من أبناء عن آخر ما قد أحرزته الأمة من أمجاد^(٦٦).

ويمكننا أن نصنف النكتة التي نفع عليها عند أبي حيان وتنتشر في كتاباته في ضوء ما قدمه فرويد عن تقنية النكتة^(٦٧). وما يروى الناظر في أمر النكتة عند أبي حيان أنها تقوم جميعها على عدد محدود من ألوان التقنية، ومنها ما يقوم على تقنية اللعب بالألفاظ، أو ما يؤثر فرويد أن يصنفه تحت اسم «الاستعمال المتعدد» وضرب له أمثلة مختلفة^(٦٨). ومثاله عند أبي حيان ما رواه عن أبي العيلاء حين قيل له: هل بقي في دهرنا من يلقى، فقال: نعم، في البسر^(٦٩). وبعضها يعتمد تقنية المغالطة وتحريف المعنى عن موضعه. ومن أمثلته التي ذكرها فرويد أن أحدهم نزلت به ضائقة فافترض من بعض الموسرين ممن يعرفهم مبلغا من المال مؤكدا له بالآيمان المغلظة شدة حاجته إليه. وفي اليوم نفسه الذي حصل فيه على المال رآه الرجل في بعض مطاعم المدينة وأمامه طبق من طعام فاخر من السلمون بالمابونيز، فقال له مستنكرا: ما هذا؟ فتعترض مني المال لتأكل السلمون بالمابونيز، ألهمذا طلبت مني المال؟ وهنا رد عليه هذا قائلا: حين ليس مني مال لست أأكل السلمون بالمابونيز، وحين يكون مني المال ليس مني حتى أن أأكل السلمون بالمابونيز، متى إذن يكون لي أن أأكل السلمون بالمابونيز^(٧٠).

وأمثلة نكتة المغالطة عند أبي حيان كثيرة، منها ما رواه عن نوفل بن مساحق حين أتوه بابه أخيه وقد أحبل جارية من جيرانه، فقال له: يا عدو الله، لما ابتليت بالفاحشة هلا عزلت؟ فقال: يا عم بخلني أن العزل مكروه. إلخ^(٧١). وحكى أن فيلسوفا ظلمه إنسان فشد عليه فعضه، فقيل له: فعلت ما تفعله النساء، فقال: لا، بل ما يفعله الأسد^(٧٢). وحكى عن أبي العيلاء أن أحدهم كان له غلام كسول، قال: فوجهته يوما ليشتري عنيا رازقيا وتينا، فأبطأ وزاد على العادة، ثم جاء بعد مدة بعنب وحده، فقلبت له: أبطأت حتى نوطت الروح ثم جئت بإحدى الحاجتين، فأوجعته ضربا وقلت: إنه ينبغي لك إذا استقضيتك حاجة أن تقضى حاجتين، لا إذا أمرتك

بحاجتين أن تجي بحاجة، ثم لم ألبث بعدها أن وجدت حلة، فقلت له: امض فاجفني بطبيب وعجل، فمضى وجاءني طبيب ومعه رجل آخر، فقلت له: هذا الطبيب أعرفه، فمن هذا؟ قال: أهوذا بالله منك، ألم تضربني بالأسر على مثل هذا؟ قد قضيت لك حاجتين وأنت استخدمتني في حاجة، جفتك بطبيب ينظر إليك، فإن رجلك وإلا حفر هذا قبرك، فهذا طبيب وهذا حقار^(٧٣).

فهذه النوادر الثلاث تستخدم أسلوب الجدل المنطقي لتبرير السلوك، شأن النكتة التي رواها فرويد، لكنه استخدم مغلوط، لأنها في حقيقتها مجافية للمنطق، فصاحب المال في النكتة التي رواها فرويد لا يستنكر على الرجل أكل السلمون بالذات، وإنما يستنكر عليه إنفاق المال في مثل ظروفه في هذا الشرف. وهذا المعنى الوحيد الذي يحتمله الكلام هو ما أحمله الرجل في إجابته وتجاهله تماما، حتى جاءت الإجابة ردا على سؤال آخر كأنه لم يفهم السؤال^(٧٤). التقنية هنا إذن يمكن أن تكون في صرف المعنى عن وجهه أو تحريفه عن موضعه^(٧٥). وفي النادرة الأولى من النوادر التي ذكرناها عن أبي حيان يظهر القياس المغلوط في جعل الزنا بمنزلة النكاح الصحيح وكون العزل مكروها حينئذ، وتجاهلت الإجابة موضوعها الأساسي، وهو إحبال الجارية من غير نكاح صحيح. كذلك في النادرة الثانية حيث لا يعض الأسد دفعا للظلم عن نفسه، وإنما بعض للافتراء. كذلك نجد الأمر نفسه في النادرة الثالثة، فصاحب الغلام يريد منه أن يجتهد في استعمال الحكمة فيما يجلب له النفع وتهش نفسه له، وليس في استعمال الحكمة على نحو مطلق.

والتيقنية وحدها ليست كافية، كما ذكر فرويد^(٧٦)، لتنبئ عليها نكتة. وبظل هنالك شيء آخر غير التقنية، وإن كان هذا لا يتناقض مع القول بأن النكتة تختفى باختفاء التقنية، أو بمباراة أخرى لو صيغت صياغة أخرى مختلفة بحيث تخلو منها.

إن الاستعمال المتعدد للمادة الواحدة، وهو هنا «يلقى» التي استعملت بمعنيين، إنما هو صورة مما سماه فرويد

الهجوم ورد الهجوم . ومن أمثلة ذلك مما رواه أبو حيان : قال عبد الملك لبشينة : ويحك مارجا منك جميل ، قالت : الذي رجعت منك الأمة حين ولت لك أمرها (٢٣) . ودخل مالك بن هبيرة السكوني على معاوية فأدناه وقربه ، وكان شيخا فانها حسن الجسم ، فحدثت رجله فبسطها ، فقال له معاوية ليت لنا يا أبا سعيد جارية لها مثل ساقك . فقال : يا أمير المؤمنين ، والساق متصل بمثل عجزك (٢٤) . وكان معاوية معروفاً بمظم المجيزة . ومر شيخ على غلام من الأعراب ، فقال يا عماء قد قصر قيدك ، فقال : يا ابن أخي أما إن الذي قصر قيدى تركته بفعل لك القيد (٢٥) . وقال نصر بن سيار بخراسان لأعرابي : هل أتخمت قط . قال : أما من طعامك وطعام أبيك فلا .

وقد ذكر التوحيدى - بعد إيراد هذه النادرة - أن نصراً حم من هذا الجواب أياما ، وقال : ليتنى غرست ولم أفه بسؤال هذا الشيطان (٢٦) . والظاهر أن أبا حيان كان يروق له هذا الضرب من النوادر والملح . ويظهر هذا في تعليقاته عليها . قال :

«ومن الجواب الحاضر المسكت الذى حز الكبد ونقب الفؤاد ما جرى لأبى الحسين البتى مع الشريف محمد بن عمر ، فإن ابن عمر قال للبتى : أنت والله شمامة ولكنها مسمومة . فقال البتى على النفس : لكنك أيتها الشريف شمامة مسمومة عطرت الأرض بها وسارت البرد بذكرها» (٢٧) .

وإذا كان أبو حيان لا يفوته فى وصف الجواب الذى أنعم الشريف أن يذكر أنه «حز الكبد ونقب الفؤاد» ، فإن ذلك إنما يكشف عن جانب من نفسه هو ، سنأتى للكلام عنه حين تتناول علاقته بالساحب ابن عباد التى تمخض عنها كتاب مهم فى فن الهجاء ، هو كتاب (أخلاق الوزراء) . ويكفى هنا أن نذكر ما نلاحظه على جملة النوادر التى تدخل فى باب الجواب الحاضر - أو على الجانب الأعظم منها - من أنها تجرى بين متحاورين أحدهما ملك أو أمير أو ما إلى ذلك والأخر دوله فى الرتبة ، وهى العلاقة التى

بالتكثيف condensation ، فاللعب بالألفاظ إنما هو تكثيف ليس غير فهو تقنية تنزع إلى الاقتصاد فى الكلام (١٧) ، وهو أبرز خصائص تقنية النكتة ، فكل تقنية للنكتة تنزع إلى الاختزال فى التعبير ، لكن العكس ليس صحيحا ، إذ ليس كل إيجاز فى القول يتممض عنه نكتة ، فلا بد إذن أن يكون الاقتصاد الذى نصادفه فى النكتة اقتصادا من نوع خاص (١٨) . إن فرويد يربط النكتة بالأحلام ، فالتكثيف الذى هو جوهر تقنية النكتة التى تعتمد على اللفظ ينبئ عليه كذلك الأحلام . وكذلك الحال فى نكت المعنى - ومنها نكت المفالطة التى أشرنا إليها . فتعريف المعنى عن موضعه يظهر كذلك فى تقنية الحلم ، وهو المسؤول عن ظهور الأحلام بمظهر ملفز يحول بيننا وبين القدرة على تبين أنها استمرار لحياة البقطة (١٩) .

وفى الآداب الأجنبية أمثلة كثيرة لما يسمى «نكتة المشتقة» . ومنها ما رواه فرويد عن محكوم عليه بالإعدام اتقيد لتنفيذ الحكم ، فطلب شيئا يضعه على رقبته حتى لا يصاب فى طريقه بالبرد . وكذلك ما حكاه عن فكتور هوجو أن بعضهم ، وكان قد حكم عليه بالموت لاشتراكه فى مؤامرة ضد ملك إسبانيا ، كشف عن انتحائه إلى طبقة النبلاء الإسبانية الذين لهم حق فى ارتداء غطاء الرأس وهم فى حضرة الملك ، وأعلن عن تمسكه بهذا الحق ، فقال للملك : إن لرهوسنا حقاً فى أن تهوى أمامكم وعليها غطاؤها (٢٠) . ولكن خبير مشال لذلك ما رواه أبو حيان فى (البصائر والذخائر) (٢١) أنه : لما ذهب بهدية ليقتل انقطع قبل نعله ، فجلس يصلحه .

ونكت الرد اللاذع أو الجواب الحاضر repartée كثيرة عند أبى حيان . والرد اللاذع دفاع يقوم به المرء ضد ما يوجه إليه من هجوم ، فيدق من بهاجمه من كآسه نفسها . ومن أمثله التى ذكرها فرويد ، ولها نظائرها فى الآداب العربية ، أن أحد النبلاء كان فى زيارة لإحدى مقاطعاته ، فرأى بين جموع الحاضرين رجلاً شديد الشبه به ، فسأله : هل كانت أمك تخدم فى القصر ، فأجابه الرجل : كلا يا سيدي ، لكن كان أبى (٢٢) . وقد قلنا ، يذيق من كآسه نفسها لأن الرد هنا يقوم على مماثلة لم تكن متوقعة بين

كانت بين صاحب وأبي حيان، واحتمل هذا منه أشياء كان يود لو كان جوابه عنها مثل هذا الجواب .

وأهم شيء تنبئ ملاحظته أن النكتة عند أبي حيان يمكن أن تكون مدخلا مهما للدراسة شخصيته، فالملاحظ أن هناك جملة واسعة من النكات الجنسية في كتاباته، وكذلك النكات التي يرد فيها ذكر التبول والتبرز، ويضاف إلى ذلك النكات التي تكشف عن بلاهة الآخرين^(٢٨). ولهذه الملاحظة دلالتها البالغة؛ فقد انتهى الباحثون من خلال ما قاموا به من تجارب على أشخاص مختلفين إلى تصنيف البشر إلى فريقين؛ فريق يميل إلى الفكاهة التي توافق الميول العدوانية عنده، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم «المنبسطون» extravert، وفريق يميل إلى الفكاهة التي ترضى ميوله العقلية والإدراكية، وهؤلاء هم introvert وقد سموا بالعربية «الانطوائيون». وقد تحقق الباحثون من وجود علاقة مطردة بين النموذج الأول «المنبسطون» والميل إلى النكات الجنسية والفكاهة العدوانية. أما النموذج الانطوائي فيميل إلى الفكاهة العقلية التي تقوم على الذكاء والفطنة وسرعة البديهة^(٢٩). ونستطيع أن نسلك أبا حيان في النموذج الأول الذي يميل إلى تفضيل النكتة التي تكشف عن بلاهة الآخرين، وقد ظهر ذلك في سخرته كذلك بالصاحب ابن عباد وابن العميد في كتابه (أخلاق الوزيرين)، أو تفضيل النكتة التي تتجه إلى السخرية من السلطة^(٣٠). وصاحب هذا المزاج قلما يستطيع أن يتذوق نكتة عن حياته الخاصة. وهذا ما ظهر عند مداعبة الصاحب له وقد قدمت على مائدته مضجرة. قال أبو حيان؛ فأمنت فيها. فقال له الصاحب؛ يا أبا حيان إنها تضر بالمشايخ. فقال أبو حيان؛ إن رأى الصاحب أن يدع التطيب على مائدته فعل. ثم قال؛ فكأنى ألقمته حجرا، إذ عجل واستحيا ولم ينطق إلى أن فرغنا^(٣١).

وهنا نقع على المفارقة التي تستحق الوقوف عندها في تحليل شخصية أبي حيان، فقد دأب كاتبو سيرته على أن يميلوا بشخصيته نحو النموذج الانطوائي أو المنقبض^(٣٢)، وحقيقة الأمر بخلاف ذلك.

وفي النكتة التي رواها عن أبي العيناء حين سئل؛ هل بقي في دهرنا من يلقى... إلخ، نقع على الشاهد في كلمة «يلقى» التي استعملت بمعنيين؛ الأول من التعل (لقى)، والثاني من (ألقى)، والعتيان متناقضان. ولعل الذي أخرى أبا حيان بإيراد هذه النكتة، على قلة كلفه بهذا الضرب القائم على اللعب بالألفاظ، ما فيها مما يمكن توجيهه على أنه هجاء لأهل زمانه. وهذه شحمة له كاد يفرق بها لكثرة ما اشتكى منهم. كان مرة بحضرة أبي سعيد السمراني أستاذة، فكتب هجاء وجدها على ظهر كتاب، وفيها؛

حسبك إنسانا على غير خيرة

فكشفت عن كلب أكب على عظم

لما الله رأيا فاد نحوك همى

فأعجبني طول المقام على الذم

فقال أبو سعيد؛ يا أبا حيان ما الذي تكتب؟ قال؛ الحكاية التي على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأملها وقال؛ تأبى إلا الاشتغال بالذم والذم وتلب الناس^(٣٣).

لقد كان أبو حيان يتقص كل شيء سجة وطبعا، فإن رأياه يقف من أسئلته موقفا مختلفا، فإننا نستطيع أن نرى في تعصبه لهم تعصبا لنفسه وانحيازاً إلى رموز شخصه، وليس على التفسير الذي ذهب إليه بعض الدارسين^(٣٤).

وقد وقف غير واحد من الذين كتبوا عن أبي حيان عند هذه المواقف التي تظهر فيها عدوانيته. ورأى بعضهم أنه كان يتعمد الإغظة تعمدا وحب المباحة والمماحكة ولا يحاول التملق إلا مشوبا بالتهكم، وأن تصرفاته لم تكن تصدر عن سذاجة أو عن قلة ذراية بأداب المجالس^(٣٥)، وأنه لم يكن يستطيع أن يضحك ولا كان يتقبل أخطاء الناس بروح متساهلة، وإنما كما يفعل ويحتد ويحبه بالجواب من بخاطبه^(٣٦).

وتظهر كذلك عدوانيته في مواضع كثيرة غير التي وقف عندها الدارسون، كتهمجه على أبي سعيد البسطامي حين حضر مجلسه وسمع قائلا يقول له؛ أيها الأستاذ إن

الناس في القرن الرابع^(٤٠). وينبغي درس الكتاب في ضوء ما كتب عن فن الهجاء الساخر. ويصدق على أبي حيان ما يصدق على أصحاب هذا الفن؛ فشانهم شأن الوعاظ من جهة أن لهم مطلباً في إقناع الناس بكلامهم ودفهم إلى النفور من الأشرار أو أصحاب الرذائل - برعهم^(٤١). فهو دائماً يتجه بالكلام إلى جمهور من المطلقين ممجبا من شأن الصاحب ابن عباد مثلاً حين يقول:

«بالله يا أصحابنا حدثوني، أهدأ عقل رئيس أو
بلاغة كاتب أو كلام متمسك؟ لم تجنون به
وتنهالكون فيه وتغفلون أهل الفضل به؟ هل
هناك إلا الجسد الذي يرفع من هو أدل منه،
ويضع من هو أرفع منه؟»^(٤٢).

وإذا هدنا إلى كلام فرويد عن النكتة وجدناه يميز فيها بين نوعين من الضحك - ضحك بري لا يؤدي أحداً وضحك آخر مفرض أو غير بري. فالأول ضحك بغير ضغينة والثاني عدواني أساسه السخرية التي تستهدف شخصاً ما. وهذا هو الأساس الذي يمكن أن يعول عليه في التفرقة بين الكوميديا التي تجمل من الضحك غاية في ذاته، والهجاء الذي يبعث على الاحتقار والازدراء ويستخدم الضحك سلاحاً. الضحك الأول ضحك إشفاقي يقترن بالتعاطف، والثاني نضحك فيه على شخص ما، وإن لم يكن في ذاته مضحكاً، ولكن لأن هناك من يسفهه ويحتقار على الضحك منه ضحكاً تهكمياً ساخراً لا يخلو من احتقار وبغض. الأول بري والثاني ذو غرض. والكوميديا المفرضة، وكذلك النكتة التي تميل إلى العدوان، هما أسلوبان أو هما لونا من التقنية يلجأ إليهما في الهجاء - وهو فن الحظ من قدر الشخصية بالسخرية بها^(٤٣).

وقد كان النقد في تاريخ الآداب الأوروبية يميز بين نوعين من الهجاء: الهوراسي والجوفينالي، نسبة إلى الشاهرين القديمين - هوراس وجوفينال. فالأول يتجه إلى التسلياة الساخرة من الحمق والادعاء والرهاء أكثر مما يمر عن السخط والضعف، والثاني يبعث على الازدراء والاستهجان الأخلاقي^(٤٤). وضحك أبي حيان من النوع الثاني، فهو

فلانا يقول: متى عرض كلام أساذكم أبي سعيد على كتاب الله عز وجل خالفه ولم يوافقه، فقال جهلاً، والكلام لأبي حيان: كلام الله ينبغي أن يعرض على كلامي. يقول التوحيدى: فلم أجد نكراً من أحد حضر من أصحابه ولا من غيرهم... فوكلتني الحمية لله عز وجل ولرسوله عند جهله^(٤٥).

ولعل أبا حيان فهم كلام البسطامي على غير وجهه. وربما عني البسطامي أن المعنى المطلق للنص خارج عن طاقة البشر، وإنما هناك ما يفهمه البشر من النص، وهو هنا خاصة ما يفهمه هذا المعترض على كلام أبي سعيد. فما ينبغي أن يعرض حيثخذ على البسطامي هو هذا الفهم الذي خالف فهمه هو. وأبو سعيد هذا هو نفسه الذي أورد له أبو حيان كلاماً يدل على غيرته الشديدة على الدين^(٤٦).

ويظهر هذا الميل إلى العدوان كذلك في قصته مع مسكويه، حين قال له هذا، وكان كليهما على خزانة ابن العميد، أما ترى إلى خطأ صاحبنا في إعطائه فلانا ألف دينار ضربة واحدة. فجهبه أبو حيان بقوله، لو خلط صاحبك إليك بهذا المعطاء وبأضعافه وأضعاف أضعافه أكنت تتخيله في نفسك مخطئاً ومبذراً... أو كنت تقول ما أحسن ما فعل وليته أرى عليه. وتغالي أبو حيان في الرد حتى وصل ذلك بالحسد أو شيء من جنسه، قائلاً لمسكويه: أنت تدهي بالحكمة وتتكلف الأخلاق، فافطن لأمرك واطلع على شرك وشرك^(٤٧). وميل الطبع بأبي حيان في هذا النص إلى العدوان والتهجم واضح بغير غفاء. والنص نفسه يظهر منه ما انطوت نفس مسكويه عليه من الشقة به والاطمئنان له، بما أسر إليه من مخاطرة نفسه ونجوى ضميره.

إن هذه المعاني كذلك يمكن أن تظهر عليها حين نأني لدرس كتابه (أخلاق الوزين). ولم يدرس كتاب أبي حيان الدرس الواجب له من حيث هو كتاب في فن الهجاء، أسس صاحبه لهذا الفن بما يمكن أن يكون تاريخاً له في مقدمة طويلة تستغرق من الكتاب نحواً من مائة صفحة. وهذا الكتاب يعده بعض المستشرقين - وليس مغالياً - أروع آيات النثر العربي، ومن أحسن ما كتب في تصوير شخصيات

جاد كل الجد في إثارة الضحك المشحون بالسخرية من صاحب. وقد أفصح أبو حيان عن هذه النية منذ البداية في مقدمته الطويلة، حين استدرك بقوله:

«فأما قول أبي الحارث حمين وقد سئل عمن يحضر مأدعة محمد بن يحيى وجوابه: الملائكة، قيل إنما نسألك عمن يأكل معه، قال: الذهب، فإن هذا من باب التملح والمجاجة. وليس من قبل الصدق في شيء» (٤٥).

فهذا القول يفصح عن أنه لم يكن يهتم بالضحك البريء، بل كان من وراء بحثه عن الضحك غرض، هو إثارة الاستهجان والبغض.

والكاريكاتير والسخرية والبارودي، وكلها حيل أو تقنيات استخدمت في الهجاء على مر العصور (٤٦)، تطالعنا في كتاب (أخلاق الوزيرين).

والكاريكاتير - كما يقول فرويد - نوع من الحط من قدر الشخصية بالتركيز على صفة من صفاتها أو ملمح من ملامحها كان يمر دون أن يتوقف عنده أحد، لأنه كان منظوراً إليه حينئذ في الإطار الكلي للصورة العامة. وحين يلتفت إلى هذا الملمح وحده دون سواه يقع التأثير المقصود؛ وهو الضحك الذي يحدث حينئذ من الجزء إلى الكل، أي إلى الشخص نفسه. فإن لم يكن الشخص يشتمل بالفعل على ذلك الملمح، فإن الكاريكاتير حينئذ يحمّد إلى خلق ذلك خلقاً، بأن يتجه إلى عنصر ما في الشخصية ليس مضحكاً في ذاته فينبالغ في تصويره (٤٧). ويضاف إلى ذلك ما ذكره كوسلر في شأن الهجاء من أن الإضحاك يأتي من جهة أن هناك صورتين تجتمعان معاً في ذهن القارئ في اللحظة عينها: الصورة التي يألفها ويمتادها للشئ الذي يصور تصويراً ساخرًا والصورة الأخرى المشوهة له التي تنعكس في مرآة الهاجس. والهجاء يجعلنا نكتشف فجأة سخر الشئ الذي نألفه وجعلنا نكتشف كذلك إلنا للشئ السخيف (٤٨).

ومن المصور التي تطالعنا في (أخلاق الوزيرين) من ذلك تصوير صاحب ابن عباد في صورة مجنون، والمبالغة في تصوير حركاته التي تخرج على حكم المادة في حركات العقلاء. يقول التوحيدى (٤٩):

«طلع ابن عباد على يوما في داره، وأنا قاعد في كسر رواق أكتب له شيئا قد كادني به، فلما أبصرته قمت قائما فصاح بحلق مشقوق، أقعد فالوراقون أحسن من أن يقوموا لنا، فهيمت بكلام، فقال لي الزعفراني الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيق، فغلب على الضحك، واستحال الغيط تعجبا من خفته وسخفه، لأنه قال هذا وقد لوى شدة وشمخ ألفه وأمال عنقه واعترض في انتصابه وانتصب في اعتراضه، وخرج في مسك مجنون، قد أفلت من دهر جنون».

والهاكاهة الساخرة أو البارودي، من الأساليب التي يشيع استخدامها في كتاب (أخلاق الوزيرين). وكثير من كلام التوحيدى محاكاة لكلام صاحب، وإن ادعى هو أنه يحكيه ولا يحاكيه. قال:

«سمعتة يقول يوما وقد جرى حديث الأبهري المتكلم، فقال: لعن الله ذلك الملعون المأبون المأفون، جاءني بوجه مكبح وأنف مفلطح ورأس مسفح وذقن مسلع... ولسان مبلع فكلمنى في مسألة الأصلح، فقلت: اهرب عليك غضب الله الأترج الذي يلزم ولا يبرح» (٥٠).

ومن ذلك قوله لشيخ من خراسان:

«والله لولا شيبك لقطعتك تقطعها وبضمتك تبضيها ووزعتك توزعها ومزعتك تمزعها وجزعتك تجزئها وأدخلتك في حرامك جميعا» (٥١).

ويقول أبو حيان في هذا الصدد مسبقا للصاحب ومصورا له بالحق وضعف العقل:

«قلت للمسيبي أين يبلغ في عشقه للسجع قال يبلغ به ذلك أنه لو رأى سجمة تنحل بموقعها حررة الملك وبضطرب بها حبل الدولة لكان يأتي لها ويستعملها ولا يعبأ بما قبضتها» (٥٢).

ويرى أكثر النقاد المعاصرين أن البارودي ليس مجرد تكرير لنصوص أخرى، فهو يختلف عن النموذج الأصلي في

«فكانه يسر إلى القارئ بنكتة - فيما بينهما -
عن إنسان يستهدفه بالسفسية والزراية. ولذلك
كانت السخرية ضرباً من الاستعلاء، وكانت من
أجل ذلك أسلوباً شائعاً في الهجاء»^(٥٨).

ودوافع الهجاء متعددة؛ فهذا الإمعان في تصوير حمق
المهجو قد يكون نوعاً من التشفي من القهر والظلم، وقد
يكون الدافع إليه الغضب أو الكراهية. كذلك يمكن أن
يكون الهجاء ضرباً من الإسقاط، أي إسقاط الفضل الذي
يعني به صاحبه على سواه^(٥٩). ومماناة التوحيدى من
الوزيرين اللذين جعل الكلام في كتابه على أخلاقهما، وهما
الصاحب ابن عباد وابن العميد، أمرها معروف. وإذا كان
يحاول أن يبين أنه يبنى هجومه على الوزيرين على أسس
موضوعية غير منحازة، كما ظهر في عبارته التي ذكرناها
أنفاً؛ أهذا عقل رئيس ... إلخ، فإن الدوق الحديث صار أميل
إلى الشك في دوافع الكاتب، والظن به أنه إنما يتخذ من
الباحث الأخلاقي - كما يظهر في تشييمه على سلوكيهما -
غطاء للفضب المتخفى تحت الهجاء^(٦٠).

كذلك، كشف النقاد عن بعد سادى في الهجاء
يشترك فيه الكاتب والقارئ معاً؛ إذ يستمدان بهجتهما في
الهجاء من كونهما يجتمعان معاً على ضحية واحدة في
عمل من أعمال العنف اللفظي. وهذا التفسير مستمد مما
ذكره فرويد في شأن النكتة المفرضة، كما يتلاءم مع تفسير
هوبز للضحك بأنه شموخ أو انتصار يستشعره المرء فجأة.
وبإمكاننا أن نفيد من كلام فرويد في فهم الهجاء وتفسير
المشعة التي تأتيها منه حين يقول: «إننا نحقق متعة النصر على
عدونا بجعله ضحياً أو عسباً حقيراً جديراً بالازدراء. وحين
يتكلم عن النكتة على أنها نوع من التمرد على سلطة
هاشمة، فباستطاعتنا أن نمد هذا المعنى كذلك فيما يتعلق
بالهجاء وما فيه من نزعة إلى الإيذاء»^(٦١).

إن المعنى الذى نؤكد أنه حيان ينبغى درسه
على أنه أحد أهلام الهجاء في أدبنا العربى. وفي حياته
وكتابات ما يكشف عن استعداد أصيل فيه لهذا الفن. لقد
لاحظ بعض الباحثين مثلاً أن أبا حيان لا يمدح أحداً إلا

النص وفي السياق اختلافاً يؤكد النغمة الاستهزائية بوجه
عام. وهو لا يهدف إلى تصحيح العمل الفنى الأصلى الذى
يتصدى له، لكنه فى كثير من الأحوال يجلب المتعة، وفى
بعض الأحيان يسفه ويحمق ويمت على الضحك^(٥٣).

وأما السخرية اللفظية verbal irony، أو ما قد يسميه
النقاد instrumental irony، فأكثر شئ شيوعاً فى (أخلاق
الوزيرين). وكلمة «السخرية» لها فى الثقافة الأوروبية تاريخ
طويل؛ فقد ظهرت عند أفلاطون وأرسطو للدلالة على سلوك
يعينه، لكنها استعملت فى زمنهما كذلك للدلالة على
استعمال يعينه للغة، هو فى أساسه استعمال مراوغ كالدم
بأسلوب المدح أو المدح بأسلوب الذم، ومن ثم صارت
السخرية لوناً من ألوان البلاغة والمجاز^(٥٤).

على أن كلمة «السخرية» ارتبطت فى الكوميديا
الإغريقية بشخصية الإيرون eiron، الذى يتطامن فى كلامه
ويظهر الخضوع ويتظاهر أمام شخصية الألزون alazon بأنه
أقل ذكاء مما عليه واقع الحال، لكنه ينتصر على الألزون وهو
شخصية متبجحة تتسم بالفناء وخداع النفس. وقد ظل المعنى
الأصلى للتظاهر أو التباين بين ما يقال وما عليه واقع الحال
باقياً فى أكثر الاستعمالات النقدية لكلمة السخرية^(٥٥). بل
صارت الكلمة مرادفة للتظاهر كائناً ما كان، وإن لم يكن
لذلك شأن بالسخرية^(٥٦). وهذا النمط من السخرية شائع
فى كتاب أبى حيان؛ يظهر فى قوله عن الصاحب بعد أن
أظهر ضعف عقله لقوله: يجوز أن يكون الفلك من سلجم أو
جزر أو فجل، هو مع هذا العقل السخيف يطلب كتب
الأوائل ويجمعها وينظر فيها... ويقول فى أبى الحسن
العامرى: قال الخرائى كذا وكذا، وإذا خلا نظر فى كتبه
ومصنفاته، كذلك قوله «... وكان مع هذا المذهب الذى
يدل به ويسميه «العدل والتوحيد» قليل التوجه إلى القبلة
قليل الركوع والسجود»^(٥٧).

هذه هى السخرية اللفظية التى يريد بها الكاتب أن
يلفت النظر إلى الهوة التى تفصل بين ما هو واقع وما ينبغى
أن يكون؛

استدرك على المديح بأدوات الاستدراك التي من شأنها إظهار الميوب وتغليبها على الصفات الحميدة^(٦٢). ويقول الباحث أيضا إنه: كان مسوقا بحكم طبيعته وخصيخته إلى التفتيح عن النقائص واقتناص الميوب، فهو يتلمس من الملامح والطباع كل ما يرمز إلى التدنى الخلقي ويشير إلى الحطة والنذالة^(٦٣).

ونحن مع الرأي الذي يقرن الضحك إلى الضمور والتفوق والاستعلاء. وهو رأى هوبز كما قد تقرر. وكان أرسطو يرى الضحك ناجما عن اكتشاف نقطة ضعف لدى الغير يعتقد الضاحك أنه لا يتصف بها^(٦٤). وهذا الرأي يتفق - آخر الأمر - مع مبادئ التطوريين الذين يرون أن الأصل في الابتسام هيئة الحيوان الذي يفتح فمه استعدادا لالتهمام الفريسة التي تظهر بها. يقول زكريا إبراهيم: إن الباحثين الذين يأخذون بهذه النظرة إنما هم في العادة أولئك الذين يربطون بين الضحك وظاهرة التفوق أو الانتصار، فيقولون إن الابتسام قد اقترنت في البدء بتغلب الإنسان الأول على حريمه، أو تفوقه عليه في مبارزة جسمية^(٦٥). ولذلك كانوا يربطون بين الضحك والعدوان، فنحن «لا نكتشف عن نواجذنا تعبيرا عن المودة، وإنما هي صورة رمزية ترجع إلى آثار الوحشية الأولى والرغبة في المهاجمة. وهم لذلك يرون أن الضحكة الأولى للبشرية هي ضحكة الاستيلاء على الفريسة والاستمتاع بنشوة الانتصار^(٦٦). كذلك، فإن الإنسان غير المتحضر يضحك لما يصيب غيره من عاهات وآفات جسمية، لأن ذلك كان عند البدائي علامة على هزيمة صاحبه في معركة تمخضت عنها هذه العاهات. يضاف إلى ذلك أن الضحك الناشئ عن دغدغة مواضع يمينها في الجسم - وهو في رأى كثير من الباحثين الصورة الأولية للضحك التي تفرغت عنها سائر الصور على سبيل التطور - إنما هو نوع من رد الفعل بلجا إليه الشخص على سبيل الدفاع عن نفسه ضد هذا الموقف العدواني المزاحي، لأن الدغدغة تمثل ضربا من العدوان يتخذ شكل اللهو أو اللعب^(٦٧).

من أجل ذلك، فرق الباحثون بين الإحساس الجمالي والضحك، فالإحساس الجمالي، وهو يتولد عن رؤية الشيء

الجميل، يقوم على الانسجام والتوافق والتوازن، أما الضحك فيتولد عن رؤية القبح والخطأ، والفشل في شئ صوره. ولذلك كانت الكوميديا - كما يذهب شارل لالو - لا تصور القيم العليا أو المثل الأخلاقية السامية، وإنما هي تصور لمطالب الناس ونقائصهم ومظاهر ضعفهم^(٦٨).

وقد حاول بعض الباحثين قراءة ما كتبه أبو حيان عن صاحب في ضوء فكرة برجسون عن الضحك، إذ «يبدو أوضاع الجسم الإنساني وحركاته مضحكة إذا ذكرنا هذا الجسم بألة ميكانيكية»، فالخطيب الذي يظل يشير بيديه على نحو آلي يشير فينا الضحك. وتقليد الأشخاص كثيرا ما يكون مجلبة للضحك لكونه يلفتنا إلى الجانب الآلي الرتيب المجاني للطبيعة الحيوية لوجودنا. يقول الباحث: فطن التوحيدى إلى هذه الفكرة الآلية التي تقوم عليها فلسفة الضحك، وكأنه أدرك بذلكه وسليقته الفنية أن كل صورة آلية أضيفت إلى جسم أو وجه حتى على نحو ما فصله برجسون تكون مضحكة، فوصف صاحب على لسان ابن المميد، فقال: كان أبو الفضل بن العميد إذا رآه قال:

«أحسب أن عينيه ركبنا من زئبق، وعنفه عمل بلولب، وصدق فإنه كان ظريف التثني والتلوى شديد التفكك والتفتل، كثير التموج والتموج في شكل المرأة المومسة والفاجرة الماجنة والمخت الأشمط».

ويقول أيضا:

«فتراه عند هذا الهذر وأشباهه - يعنى كلامه المسجع - يتلوى ويتسم ويظهر فرحا ويتقسم .. ويتشاكى ويتعجل ويلوى شدقه ويلع رقبه... ويتهالك ويتمالك، ويتقابل ويتمايل، ويتحاكى المومسات».

ويقول أيضا:

«كان صاحب ينشد وهو يلوى رقبته وتجمحظ حدقته وينزى أطراف منكبه، ويتسايل ويتمايل كأنه الذى يتخطه الشيطان من المس»^(٦٩).

فيحدث السرور والفرح، وإما أن تتحرك من خارج إلى داخل دفعة فيحدث منها الخوف، وإما أولاً فأولاً فيحدث منها الاستهوال، وإما أن تتجاذب مرة إلى داخل ومرة إلى خارج فيحدث منها أحوال أحدها الضحك عند تجاذب القوتين في طلب السبب فيحكم مرة أنه كذا ومرة أنه ليس كذا ويسرى ذلك في الروح حتى ينتهي إلى العصب فيحرك الحركتين المتضادتين، وتعرض القسوة في الوجه لكثرة الحواس^(٧٢).

ورد الضحك إلى قوتى المنطق والحيوانية هو، بلغة اليوم، إرجاعه إلى أمرين أحدهما نفسى والآخر فسيولوجى؛ فالضحك ظاهرة فسيولوجية مثلما هو ظاهرة سيكولوجية أيضاً. وقد بحث الضحك في النظريات الحديثة من الزوايين مما^(٧٣).

لقد درسنا الضحك في أدب الفوحيدى حتى الآن من جهة كونه باحثاً في سواه من الناس عما يضحك، ولم نبحث عن المفارقات التي اشتملت عليها حياته هو وكتابات، بحيث تجعل منه هو نفسه موضوعاً لذلك، لنمد إلى قول أرسطو عن الضحك بأنه ينشأ عن اكتشاف نقطة ضعف لدى الغير يعتقد الضاحك أنه لا يصف بها، فهل خلت حقاً حياة أبى حيان من هذا الضعف؟ لنرجع إلى ما رواه أبو حيان في رسالته عن (الصداقة والصدق)^(٧٤) من أنه لقي صوفياً يقال له جعفر بن حنظلة، وكان أبو حيان قد أراد أن يسلك طريق التصوف، فسأله، من أصعب؟ فقال له الشيخ، أعطأت، قل لى من لا أصعب، فإني إن حشرت لك من لا تصعب فقد أرشدتك إلى من تصعب، فقال له أبو حيان، فمن لا أصعب؟ قال لا تصعبنى ولا تصعب من كان مثلى. ولم يرد الشيخ على ذلك. ويمكننا أن نقرأ هذه القصة في ضوء ما تقدم من كلامنا عن أبى حيان، فلعل الشيخ لمس منه نزوع نفسه إلى العنوان واستعناها لغير طريق التصوف القائم على العمل وليس العلم وحده، فنصحه بالاعتماد عن صحبته بهذا الرد الحاسم الدال.

وبعض النظر عن كون هذه القراءة صحيحة أم غير صحيحة، فإن فكرة برجسون معترض عليها بأنها فكرة متعسفة ساقته إليها نزعه الحيوية. ومن الذين نقدوها آرثر كسلر الذى يقول: لو كان الجمود فى حد ذاته مشيراً للضحك، لكانت التماثيل المصرية القديمة أكبر نكتة عرفتها الإنسانية^(٧٥). وقد تصدى لنقدنا - من قبله - شارل لالو عالم الجمال الفرنسى الذى لا يراها صالحة لتفسير شتى مظاهر الفكاهة، ويرى أن الضحك يتولد فيها نتيجة الهبوط لى مستوى القيمة؛ فالموقف الجاد الخطير إذا انكشف عن كونه موقفاً تافهاً، ولد فيها الضحك. وإذا رأينا شخصاً عظيم البدن يروعنا بضخامته وعظم بدنه، ثم إذا تكلم جاء صوته كصوت الطفل، فإننا نضحك. وهكذا، فالضحك إنما ينشأ عن الشعور المفاجئ بهوان الآخر. وماهية الفكاهة:

«تتجلى فى إظهارنا على الخائب والميوب حتى نضحك منها، وليس من شأنها على الإطلاق أن تكشف لنا عن المحاسن والميزات حتى نعجب بها»^(٧٦).

إن النظريات التي طرحت حول موضوع الضحك كثيرة. وليس هذا مجال الخوض فى ذلك، إلا أنه - فى سياق الكلام عن الضحك عند أبى حيان - ينبغى أن نذكر أن بحث الموضوع من هذه الزاوية لم يكن بمسبداً عن اهتمامات أبى حيان. فقد أفرد إحدى مقابلاته، وهى المقابلة الحادية والسبعون لذلك، يقول:

«سألت أبا سليمان عن الضحك ماهو؟ فقال الضحك قوة ناشئة بين قوتى المنطق والحيوانية، وذلك أنه حال باستطراف وارد عليها. وهذا المعنى متعلق بالمنطق من جهة، وذلك أن الاستطراف إنما هو تمجب. والتمجب هو طلب السبب والعللة للأمر الوارد. ومن جهة يتبع القوة الحيوانية عندما تبتعث من النفس، فإنها إما أن تتحرك إلى داخل، وإما أن تتحرك إلى خارج [وإذا تحركت إلى خارج] فإما أن يكون دفعة فيحدث منها الغضب، وإما أولاً فأولاً وباعتدال

كالوقوع على ألوان التناقض فى النظم الفلسفية. وهذه يمكن أن نسميها بالسخرية العمانية observable. وهكذا، بعد أن كانت السخرية شيئا يقصد إليه قصدا، انتفى عنها القصد وصارت شيئا تقع عليه الملاحظة ويترأى فى الفن، بل صار فى الإمكان رؤية العالم كله على أنه مسرح ينهض على السخرية. وبعبارة مختصرة، صارت السخرية نشاطا ذا طبيعة جدلية ديكارتية لا يمكن الفكك منه، كالنظر إلى شيء يقع بجواره شيء آخر مضاد له على أن ذلك نوع من السخرية، ولو لم يكن ذلك مقصودا، كما لو وقعنا فى الطبيعة على قصر فخم بجواره كوخ بائس. ثم صار النظر إلى التناقض القائم بين الإنسان بآماله ومخاوفه وبين القدر بضارته وعناده على أنه سخرية. ومن ثم، شاعت فى الأدب تعبيرات مثل: سخرية القدر، وسخرية الحياة، وسخرية المصير... إلخ، وصار الإنسان هو السخرية - بسكون الخاء، أى الهدف الذى تتجه إليه السخرية (٧٨).

هذه كلها معان يمكن أن تقع عليها فى سيرة أبى حيان وأدبه. فالسخرية التى يمكن أن نعانينا فى حياته كثيرة. منها أولا جهل الشخصية بدوافعها، كما ظهر ذلك فى لبسه المرقعات تشبها بالصوفية، ظنا منه أن لديه دافعا لطلب الزهد فى الدنيا، وإن كان قد أدرك دوافع نفسه وأبان عنها فى أخريات أيامه على نحو صريح يدفعنا إلى التعاطف مع ضعفه البشرى، حين قال: إنه كان يطلب بكتبه المشالة من الناس (٧٩). ومثل ذلك يقال فى لبسه المرقعات وتشبهه بالصوفية. ثم إن هذا المظهر الصوفى وخلاطه بالصوفية والغريباء وركونه إلى أصحاب المرقعات، كل أولئك أكسبه - كما يقول بعض الباحثين (٨٠) - فسولة وغرارة، على خلاف ما كان يرجو بهذا السلوك. وتلك سخرية أخرى. ومنها كذلك أنه أراد شيئا وأراد القدر له شيئا آخر معاندا - أراد الغنى والوجاهة وانجملت حياته عن غير ذلك. فالقدر الساخر - كما ذكر بعض الباحثين (٨١) - يأبى إلا أن يجرى على خلاف أمانى النفس فعمل على إزهاج التوحيدى ووضع العقبات فى سبيله مما أدى إلى «اتخاذ الانقباض صناعة»، وصار يتنفس لبعده ما يشتهى ويحرق. ومنها رابعاً أنه أراد برحلته الهروب من الوراثة فرداه صاحب إليها حين

وكلام أبى حيان فى مواضع مختلفة من كتاباته يدل على أن نفسه بقيت طامحة إلى الدنيا، متطلعة إلى المال والجاه والشهرة، حتى وقد بلغ من السن نهايته، مما يدل على تأصل ذلك فيه، كما أشار هو إلى ذلك فى رسالته التى بعث بها إلى القاضي أبى سهل على بن محمد بعد أن أحرق كتبه (٧٥). وقد استدرجه الصوفى إلى السؤال الذى يهوى للإجابة التى أجاب بها ليصرفه بذلك عن ملاحقته. وليس يوهن من هذا ما ذكره أبوحيان من أنه لقي جمعاً هذا بعد ذلك بمدة وهو متوجه إلى مكة، فقال له: أيها الشيخ، لقد جرحت سرى بكلامك فى وقت كذا وكذا. فقال الشيخ: أردت بتفسيرك منى إغراءك بى، فإن الشيخ إنما أراد أن يتخلص منه بهذا الجواب.

هذه القصة تصلح - بذاتها - أن تكون مدخلا لدرس السخرية فى أدب التوحيدى. فهى مثال جيد على السخرية السقراطية التى تظهر شيئا وتبطن شيئا آخر، وتتجلى فى رد الشيخ على أبى حيان - تظهر عدم صلاحية الشيخ، أو بعبارة أخرى تظاهره بعدم صلاحية للصحة، وتخفى أن أبى حيان نفسه لم يكن صالحا - فى نظر الشيخ - لطريق التصوف، بما تفرس فيه هذا من استيلاء حب الدنيا على قلبه. ثم إنها كذلك لا تجيب إجابة صريحة عن السؤال، بل تتنصل منه وتنحرف إلى سواء. ثم إن قول الشيخ له بعد ذلك: أردت بتفسيرك منى إغراءك بى، يظهر فيه - إذا أخذنا بظاهره - المعنى الكامل للسخرية السقراطية التى تنحو إلى استدراج الخصم وإيقاعه فى الشباك. وهى طريقة كان ينظر إليها خصوم سقراط على أنها طريقة خسية ووضيعة (٧٦).

وقد ميز النقاد فى تاريخ السخرية بين مفهومين: السخرية بالمفهوم القديم، وهى التى يتحقق بها عرض بلاغى، وهذه سبقت الإشارة إليها، ويمكن أن نطلق على صاحبها فى العربية لفظ السخرية - بفتح الخاء. ثم السخرية التى جاوز بها الرومانتيكيون هذا المعنى وأطلق عليها من أجل ذلك السخرية الرومانتيكية، وهذه لا يقصدها المرء قصدا، وإنما يلحظها فيما يقع أمامه من أحداث، أو قد يتبينها فى جهل الشخصية بدوافعها - كالذى لراه فى مسرحيات شكسبير مثلا (٧٧)، أو قد يتبينها فى الأفكار أو المواقف،

أبو حيان الانقباض صناعة، اصطنع زى الصوفية على غير تمكن أخلاقهم من نفسه، كما اصطنع الشكوى والتبرم. يقول عبدالرزاق محي الدين (٨٥):

ولو كان الرجل كما وصف من الضعف والعجز والمرضى، ما قدر على تأليف المقابسات الذى يحجز عن تأليفه أقوى الناس ذهنا.

ولا يغيب هنا - بالإضافة إلى ذلك - أن أبا حيان حاش نحوا من مائة عام. وهذا أمر له دلالة كذلك بالإضافة إلى ما تقدم.

ومناط السخرية في تظاهره بما ليس فيه واصطناعه مزاجا غير مزاجه. وقد كان بن جونسون، من نقاد الإنجليز في عصر النهضة، يميز بين نوعين من المزاج: المزاج الحق الذى ترى فيه خلقا بعينه، كحدة الغضب والتهيه والتزوع إلى الانتقام، قد استبد بصاحبه جسدا وروحا. كذلك هناك المزاج المصطنع الذى ينجح صاحبه إلى الظهور بمظهر بعينه ليعرفه الناس به، كما يشار نوع بعينه من اللباس والكلام والمعادات الاجتماعية، وهو ما كان مادة خصبة للكوميديا الهجائية التى كان بن جونسون من أقوى أنصارها (٨٦).

إننا مازلنا بحاجة إلى دراسات مفردة ومستفيضة عن أعلام الضحك في الثقافة العربية في ضوء النظريات الحديثة، حتى يتسنى دراسة الضحك في هذه الثقافة بصورة شاملة تبين من خلالها فلسفة الضحك فيها. ونحن نرجو بهذا البحث أن يكون لبنة من اللبنات التى تسهم في بناء هذا المعنى.

طلب منه نسخ ثلاثين مجلدة من رسائله لا يرجو المرء مع نسخها أن ينتفع بمره وبعمره - كما قال هو. ومنها أعبراً أنه أمضى عمره كله في الورقة - أى إخراج مصنفات الأدباء والعلماء وغيرهم إلى حيز الوجود والبقاء أو الخلود، ثم أنهى حياته بحرق كتبه هو، وغير ذلك من أنواع السخرية في حياته كثير.

هذا الاتجاه في تبين السخرية أو التناقض والمفارقة في السلوك وفي التفكير من الاتجاهات الأصلية عند التفكيكيين. كان دريدا يشبه بالجوكر - ومعناها الضاحك، في أوراق اللعب، بقدرته على تقويض كل فكر والسخرية به بما في ذلك فكره هو نفسه (٨٧). ويشبه أن يكون ذلك مزاجا عاما في التفكير الحديث الذى لم يعد ينجح إلى القطع بشئ وأخذ مأخذا جديدا.

وإذا عدنا إلى أبي حيان فإنه كان نمطا مما أطلق عليه الشخصية الانبساطية، لكنه اصطنع خلقا غير خلقه، جعل من الباحثين من يذهب إلى القول بأنه كان:

«ذا مزاج سوداوى ويغلب على صاحب هذا المزاج الحزن والانقباض اللذان يفضيان به حتما إلى التشاؤم والنظر للعالم من جوانبه الكئيبة المظلمة» (٨٣).

أو القول: «إن شخصية أبي حيان أقرب إلى النموذج المنطوى منها إلى النموذج المنبسط» (٨٤). لقد أصاب ماقوت حين قال عنه: إنه اتخذ الانقباض صناعة. وهذا قول ذو نفاذ، وإن كان قد ذهب معناه عن كثير من الباحثين. وكما اتخذ

الهوامش والتعليقات:

Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. H Iswolsky, 1968, P.66.

Jokes and Their Relation To the Unconscious, trans. J. strachey, 1963, PP. 110 - 15.

Encyclopaedia Britannica, Humour, V 11, pp. 839 - 40.

وكانت الكلمة تستعمل في اللاتينية للدلالة على السرائل أو الأعلاط التى يشغل عليها جسد الإنسان، وهى أربعة: الدم والبلغم والصفراء والسوداء. واعتلاط هذه السرائل بنسب مختلفة داخل البشر هو الذى يؤدى إلى اختلاف أمزجهم وهو الذى يحدد صلتهم العقلية والجسدية. والإنسان العام تتوازن فيه

(١)

(٢) راجع ما كتبه فرويد عن النكتة الكلبية:

(٣) الفكاهة في عصره، دار المعارف ط ١٩٨٨، ص ١٠.

(٤)

هذه النسب. أما من غلب عليه واحد منها، فإنه يكون مموا أو بلغميا أو صغريا... إلخ. ولكل منها صلتها؛ فالصغري مثلا سريع الغضب، أصغر الوجه، نحيل، كثير الشعر، تده، طموح، فو زعة إلى الانقسام، أسمى الذكاء... إلخ. ولذلك كان هذا المزاج العنقي غير المتوازن موضوعا صالحا للكوميديا.

- Della Chiaro, *The Language of Jokes*, London, 1992

(٥) انظر على سبيل المثال

- Christopher P. Wilson, *Jokes*, London, 1979.

- Victor Raskin, *Semantic Mechanisms of Humor*, 1985.

- Marcel Gutwirth, *Laughing Matter*, Cornell University, 1993.

وانظر كذلك كتاب فريد سابق الذكر.

Jokes and their Relation in the Unconscious, p. 15.

(٦)

Ibid, pp. 16 - 15.

(٧)

Ibid, p. 36.

(٨)

(٩) البصائر والذخائر، تحقيق: واد القاضي، دار صادر - بيروت ٧٤/٧.

(٩)

Ibid, pp. 49 - 50 .

(١٠)

(١١) البصائر والذخائر، ١٨٣/١.

(١١)

(١٢) نفسه، ١٣٠/٢.

(١٢)

(١٣) نفسه، ٨٠/١.

(١٣)

Jokes and Their Relation, p. 50.

(١٤)

Ibid, p. 51.

(١٥)

Ibid, p. 73.

(١٦)

Ibid, p. 42.

(١٧)

Ibid, p. 44.

(١٨)

Ibid, p. 88.

(١٩)

Ibid, p. 230.

(٢٠)

(٢١) انظر: البصائر والذخائر، ١٥/٥.

(٢١)

Jokes and Their Relation, pp. 68 - 9.

(٢٢)

(٢٣) الإمعان والمؤانسة، ١٦٨/٣.

(٢٣)

(٢٤) البصائر والذخائر، ١٤٨/٣.

(٢٤)

(٢٥) نفسه، ٦٤/٥.

(٢٥)

(٢٦) الإمعان والمؤانسة، ١٠١/٣.

(٢٦)

(٢٧) نفسه، ١٠٠/٣.

(٢٧)

(٢٨) وهناك سبل من هذه النكت في مواضع متفرقة من كتاب البصائر والذخائر، انظر مثلا: ٣٥/٢، ٤٣، ٤٦، ٤٩، ٨٦، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٣، ١٣٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٦١/٣، ١٦٢، ١٨١، ١٨٢، ٢١٤/٤، وانظر أيضا: ٥٤/١، ١٥/٢، ١٦، وأيضاً: ١٤١/٢، ٩٠/٥.

(٢٨)

(٢٩) انظر: زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والضحك، مكتبة مصر - القاهرة، ٢٠٢ - ٢٠٤.

(٢٩)

(٣٠) راجع مثلا ما نقلت في معجم الألفاظ ١٨٦/٦، حيث يقول: «كان مجرولا على الغرام بطلب الكرام، أو ما يقوله إبراهيم الكيلاني (رسائل أبي حيان التوحيدي، ص ٤٩) من أنه كان شديد الحسد والبغض لذوى الجاه والفساد».

(٣٠)

(٣١) راجع زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، ص ٩٣.

(٣١)

(٣٢) زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ٩٣.

(٣٢)

(٣٣) المقابسات، تحقيق: حسن السديري، ص ١٠٣.

(٣٣)

(٣٤) إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي، الطبعة الثانية، جامعة الخرطوم، ص ٥٤.

(٣٤)

(٣٥) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٣٥)

(٣٦) نفسه، ص ١٣١.

(٣٦)

(٣٧) البصائر والذخائر، ٢٠٩/١.

(٣٧)

(٣٨) السابق، ٢٠٥/١.

(٣٨)

(٣٩) معجم الألفاظ ٥١/١٥، وانظر كذلك أخلاق الأولين، ٢٣ - ٢٤.

(٣٩)

(٤٠) راجع إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان التوحيدي، ص ٥٥.

(٤٠)

(٤١) انظر،

Satire, p.I.

- (٤٢) إحياء الدين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، دمشق ١٩٦٥، ص ١٢٢.
- (٤٣) Abrams, A Glossary of Literary Terms, p. 181.
- (٤٤) Ibid, pp. 154 - 55.
- (٤٥) إحياء الدين، ص ٧٥.
- (٤٦) The Longman Dictionary of Poetic Terms, satire, pp. 271 - 72.
- (٤٧) Jones and their Relation, p. 201.
- (٤٨) Arthur Koestler, The Act of Creation, Pan Books, 1970.
- (٤٩) إحياء الدين، ١٤١.
- (٥٠) السابق، ص ١٢١ - ١٢٢.
- (٥١) نفسه، ١٤٠.
- (٥٢) نفسه، ١٢٤.
- (٥٣) Irene R. Makaryk (ed.), Encyclopedia of Contemporary Literary Theory, Canada, 1994, p. 605.
- (٥٤) D. C. Muecke, Irony and the Ironic, p.16.
- (٥٥) Abrams, A Glossary of Literary Terms, p.80.
- (٥٦) D.C. Muecke, Op. cit, p. 17.
- (٥٧) إحياء الدين، ١١٥ - ١١٦.
- (٥٨)
- (٥٩) D. Griffin, Indiana, Kentucky university, 1994, p. 164.
- (٦٠) Ibid, p. 179.
- (٦١) Ibid, pp. 163 - 64.
- (٦٢) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان، ص ١٣٩.
- (٦٣) السابق، ص ١٣٨.
- (٦٤) مجدي ربة، معجم مصطلحات الأدب، ص ٢٢٥.
- (٦٥) زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والضحك، ص ١٥.
- (٦٦) السابق، ص ١٢٤.
- (٦٧) نفسه، ص ٣٩.
- (٦٨) نفسه، ١٨٣، ١٨٥.
- (٦٩) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان الفوحدي، ١٤٥ - ١٤٦.
- (٧٠) أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٣، العدد ٣، ١٩٨٢، (الفكاهة والضحك)، ص ٨.
- (٧١) زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والضحك، ١٧٧ - ١٧٨.
- (٧٢) المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسين، ٢٩٤ - ٢٩٥.
- (٧٣) راجع مثلاً،
- (٧٤) رسالة في الصلابة والصلب، ط. مصر ١٣٢٤ هـ، ص ١١٦ - ١١٧.
- (٧٥) انظرها في رسائل أبي حيان، إبراهيم الكيلاني، ٤٠٤ - ٤١٤.
- (٧٦) راجع،
- (٧٧) في مسرحية هنري الرابع - الجزء الثاني، يسرع الأمير وأبو، على لربنا الموت بوضع الفاج على رأسه، والسخرية تكمن حين يضحك جهل الأمير بالدواع التي قادت إلى هذا السلوك، بالإضافة إلى سخرية أخرى تكمن في أن الأب كان دائماً يوليح في وهم الأمير أنه مات. والسخرية الأولى عميقة والأخرى سطحية. Muecke p. 21.
- (٧٨) Irony and the Ironic, pp. 19 - 23.
- (٧٩) رسالة إلى القاضي أبي سهل، ضمن رسائل أبي حيان، ص ٤٠٦.
- (٨٠) عبدالرزاق محي الدين، أبو حيان الفوحدي، ص ٢٨.
- (٨١) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان الفوحدي، ص ٦١.
- (٨٢)
- (٨٣) إبراهيم الكيلاني، المختصر السابق، ٥٩ - ٦٠.
- (٨٤) زكريا إبراهيم، أبو حيان الفوحدي، ص ٩٣.
- (٨٥) السابق، ص ٤٣.
- (٨٦) Encyclopaedia Britannica, V.11, p. 840.

السجع ..

بين التوحيدى ومعاصريه*

إيثريت روسون**

بعض أولئك، أمثال ابن سينا والبيروني وبيع الزمان الهمداني والفردوسي ومسكويه، وإذا طولبت بأكثر من ذلك التجأت إلى كتاب الثعالبي المسمى (بتيمة الدهر في محاسن أهل العصر) الذى يشتمل على ذكر معظم شعراء ذلك العصر من كل أنحاء العالم العربى، بالإضافة إلى كثيرين من أصحاب النثر الفنى؛ أمثال الهمداني، وأبى بكر الخوارزمي، والوزيرين المشهورين؛ أبى الفضل ابن العميد والصاحب ابن عباد. ولكننا لا نجد فى كتاب «التيمة»، ولا فى سائر كتب الثعالبي ولا فى كتب معاصريه أو كتب الأدباء من الجيل التالى، أى ذكر لمن اعتبره أعظم أديب من هذا العصر، وهو الذى نحتفل بذكراه فى هذا المؤتمر. ولا أستبعد أن يكون التوحيدى قد قرأ «التيمة» فى أيام شيخوخته (وهزله فى شيراز)؛ ولا أستبعد كذلك أن يكون قد ضجر من إسقاط ذكره منه، وأزرى بالنثر الذى وجده فيه. ولكن هل فهم التوحيدى بالفعل أن ما سماه هو «الكلف بالسجع» قد غلب على النثر الفنى غلبة نهائية، لن تنتهى إلا بعد مرور مئات من السنين؟

أولاً أريد أن أشكر المجلس الأعلى للثقافة، وخصوصاً جابر عصفور، على دعوتهم للمشاركة فى هذا المؤتمر، فهذه فرصة للجمع بين حبيبي؛ أبى حيان التوحيدى، ومدينة القاهرة التى أفقدها كثيراً وأنا فى الولايات المتحدة الأمريكية. وأريد أن أشهر أيضاً إلى أبى أنى قد أعددت محاضرتى هذه باللغة الإنجليزية، ولكن بعد وصولى قررت أن ألقبها بالعربية تكريماً لمستعملي اللغة التوحيدى، فأعجزت الترجمة فى وقت قصير، ودون مراجعة القواميس، لذا اعتذر عن أية ركاكة فيها.

لست عربياً وليست المبالغة من طبعى - ولا أعلن أبى أبلغ إذا قلت إن جيل التوحيدى هو جيل أعظم مجموعة من المفكرين والأدباء فى تاريخ الثقافة الإسلامية والعربية. ولا حاجة لى إلى دليل على ذلك أكثر من محض تسمية

* الكلمة التى ألقيت فى مؤتمر أبى حيان التوحيدى، الذى عقد بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

** أستاذ الدراسات العربية، جامعة بنسلفانيا.

وقعت كل هذه التطورات فى عصر التوحىدى، وأريد أن أشير إلى أن معظم هؤلاء المنشقين المبدعين عاشوا فى الشرق، فى الرى وجرجان ونيسابور وغزنة، أى فى بلاد اللغة الفارسية. كان أهل خراسان مشهورين بالفصاحة فى اللغة العربية، ولعل سبب ذلك بعد العربية من لغتهم العامية الفارسية، وإن أحسوا بقدر من التكلف فى استعمالهم اللغة العربية، فليست المسافة بين هذا التكلف وتكلف الإنشاء وحتى الكلف بالسجع بعيدة.

وأريد أن أشير أيضاً إلى قرابة العلاقات بين بعض هؤلاء المنشقين وحضرة الصاحب ابن عباد، فلا أستبعد أن يكون تأثير الصاحب من أهم أسباب انتشار هذا الكلف بالسجع، والإنشاء عامة.

ولاشك فى كلف الصاحب نفسه بالسجع. فمما نرى من رسائله المطبوعة، ومن المختارات من نشره، فى كتاب «الهيئة» نستطيع أن نقول إن السجع يغلب على كل كتابته، حتى إننا نشعر عند أية جملة لانتتهى بسجعة بنوع من النقص.

وللشفة إلى كتاب (مطالب الوزيرين) لثرى ما يقول التوحىدى عن أسلوب الصاحب فنقرأ:

«وكان كلفه بالسجع فى الكلام والعلم عند الجهد والهزل يزيد على كلف كل من رأه فى هذه البلاد... ويبلغ به ذلك أنه لو رأى سجعة تنحل بموقعها عروة الملك، ويضطرب بها حبل الدولة، ويحتاج من أجلها إلى غرم ثقل، وكلفة صعبة، ويخشم أمور، وركوب أهوال لكان يخف عليه أن لا يفرج عنها ويخليها، بل يأتى بها ويستعملها ولا يهاب بجميع ما وصفت من عاقبتها، والسجع لهذا الرجل بمنزلة المصا للأحصى، والأحصى، إذا فقد عصاه فقد أقعد وهذا إذا ترك السجع فقد أضم».

يقول التوحىدى أيضاً :

«وما يدل على ولوع ابن عباد بالسجع ومجاوزه الحد فيه بالإفراط قوله يوماً: حدثنى أبو على ابن

قد كتب الكثير عن ازدهار السجع فى هذا العصر، وسوف أقنع بذكر دراسة زكى مبارك المشهورة فى النشر الفنى فى القرن الرابع الهجرى، ومن المعروف أن السجع قد توفر أولاً فى صنفين من التأليف: هما الخطابة - وخصوصاً الخطابة الدينية - والكتابة، بمعنى إنشاء الرسائل الرسمية فى الدواوين. وفى منتصف القرن الرابع ساد شعور بأن ذروة ما قد بلغت بخطب ابن نباتة ورسائل ابن العميد، التى أشار إليها الثعالبي بقوله: إن الكتابة ابتدأت بعبد الحميد وانتهت بابن العميد. ولكن الكتابة لم تنته بالفعل بابن العميد، فلدينا من جيله والجيل التالى دواوين ورسائل لأربعة كتاب مشهورين، هم أبو إسحاق الصائى، وعبد العزيز بن يوسف، وأبو الحسين الأهوازي، والصاحب ابن عباد. وتدل هذه الدواوين النشرة بوضوح على ازدياد أهمية النشر من حيث هو منافس للشعر فى هذا العصر، كما تدل على ذلك مصنفات أخرى مثل (كتاب الصناعتين) لأبى هلال العسكري، ومثل (نثر النظم) للثعالبي.

ولكن الأهم من ذلك هو امتداد مجال هذا الأسلوب الإنشائى عامة، واستعمال السجع خاصة، إلى أصناف أخرى من الكتابة. وبطبيعة الحال، بدأ هذا التوسع بالرسائل غير الرسمية، كما نرى من مجموعته الرسائل لأبى بكر الخوارزمي والهمداني. وقد نقول إن مثل هذه الرسائل تقابل شعر «الإخوانيات» الذى يذخر به كتاب «الهيئة». ولم يقتنع الهمداني بهذه الرسائل «الإخوانية» معرضاً لقدرته على اللغة، فاخترع «المقامة» وملأها بديعاً وجرهاً وسجماً، وما إلى ذلك من أشكال الزخرفة اللغوية التى اشتهر بها.

وحتى قبل ذلك، امتد هذا الأسلوب الجديد إلى صنف التاريخ بتأليف المنشى أبى إسحاق الصائى لكتاب (التاجي) الذى هو نوع من المديح النثرى يصف فيه إنشاء الدولة البويهية ويمدح مولاة الأسمر عضد الدولة. وعارض هذا الكتاب (المفقود إلا جزءاً صغيراً منه) العتيق بكتابه اليمى فى فترة الدولة الفزنوية والأمير محمود. ولم يقتصر توسع الإنشاء والسجع على المقامة والتاريخ، إذ نجد الأمير قابوس فى جرجان يحاول الكتابة فى الفلسفة بهذا الأسلوب.

التوحيدى نفسه بالجاحظ وتقرظه له وقد تبعه هو نفسه كذلك. ولكنه فى (مثالب الوزيرين) ، يصف ابن العميد بأنه «حسن الكتابة غزير الإنشاء جيد الحفظ» ويخبرنا بأن أباً إسحاق الصائى كان كثير الإعجاب بكلامه ، و يفسر ذلك بقوله:

«لأنى أجده فيه من العقل أكثر مما أجده فيه من اللفظ»

ثم يشير إلى فصل من رسالة لابن العميد يزعم أنه يستحق أن يكتب بالذهب (ولا نجد فى هذا الفصل سجعاً واحداً).

أما أبو إسحاق نفسه، فلا يكثر صفو رأى التوحيدى فيه شئ، فيقول للوزير ابن سعدان: «إنه أحب الناس للطريقة المستقيمة وأمضاهم على الهدى الوسطى». وفى (مثالب الوزيرين) يصفه بأنه «كاتب زمانه لساناً وقلماً وشمالاً»، ويخص كتابه (التاجى) بالمدح. أما أسلوب أبى إسحاق فنعرفه من رسائله التى طبع بعضها، وتتوفر مجموعة كبيرة منها فى المخطوطات، ونستطيع أن نقول إن البديع والسجع فيها يزيدان على ما قد نتوقع أن يرضى التوحيدى به، وإن كانا أقل مما نجد فى رسائل صاحب. وأما كتاب (التاجى) فمشكلة، إذ الجزء المحفوظ منه لا يشمل على حظ ذى معنى من البديع ولا السجع مع أن معارضة المعنى له (أى كتاب الهمنى) مفعمة بالسجع، وبكل بديع إلى أقصى حد.

ويبدو أن هناك فارقاً كان قائماً، لا يزال، فى عصر الصائى، فهما يتوقع من الأسلوب بين الرسائل من ناحية، والتاريخ من ناحية أخرى.

ومهما كان الأمر، فالتوحيدى يحب بأسلوب أبى إسحاق الذى يسميه «عراقياً». ويقول مثلاً: إن «معانيه فلسفية وطباعه عراقية»، كما يقد أبو إسحاق نفسه أسلوب صاحب مضيقاً أن «طباع الجبلى مخالفت لطباع العراقي». فتدل مثل هذه الملاحظات على منبع فارسي للتكلف الجديد العربى. وبالفعل، نجد أن المنشئ الوحيد من جيل صاحب الذى يساويه فى كتابته، تكلفاً وزخرفة وسجعاً، هو الكاتب الفارسى أبو بكر الخوارزمى. وكان أبو بكر من مصطنعى صاحب، وإن وصفه للتوحيدى بأنه «خوار فى المكارم صبار

باش وكان من سادة الناس - جعل السين شيئاً ومرو فى الحديث وقال: هذه لغة. وكذب وكان كذوباً».

ونسمع أيضاً أنه خرج متوجهاً إلى أصفهان ومنزله ورامين فجاوزها إلى قرية غامرة على ماء ملح لالشي إلا ليكتب إليها كعابى من النوبهار يوم السبت نصف النهار. وإن كان التوحيدى يذم «الإفراط» فى السجع فذلك لا يعنى أنه ينفر منه نفوراً تاماً فإنه يخبر عن كاتب جيد أنه قال:

«السجع الذى يلهج به هو [الصاحب] مما يقع فى الكلام ولكن ينبغي أن يكون كالطراز فى الثوب، والصنعة فى الرداء، والخط فى العصب، والملح فى الطعام والخال فى الوجه ولو كان الوجه كله خالاً لكان مقلباً».

ويقول هذا الكاتب، ويوافقه التوحيدى، إن لكل من السجع والوزن والتجنيس والتطبيق مكانه ولكن فى حدود، وإن الذى ينبغي أن يهجر هو التكلف والغريب وكل ما يفسد المعنى، وفى (البصائر) يقول التوحيدى نفسه:

«لا تلهجن بالسجع فإنه بعيد المرام إذا طلب الواقع موقعه والنازل مكانه، ولا تهجره أيضاً كله فإنك تعدم شطر الحسن». «وقد يسلس السجع فى مكان دون مكان والاسترسال أدل على الطبع والطبع أهلى والتكلف مكروه والتكلف معنى والناس بين عاشق للمعاني والتابع لها فالألفاظ تواتبه حفوا وكلف بالألفاظ والمعاني تعصيه أبداً».

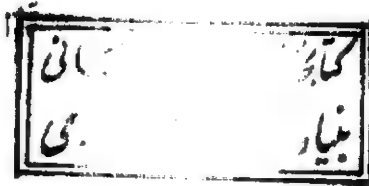
ونقرأ فى (الإمتاع والمؤانسة) شيئاً من رأى التوحيدى فى بعض المنشئين المشهورين غير صاحب: إذ سأله الوزير ابن سعدان أن يقارن بين بلاغة صاحب وبلاغة ابن العميد وعبد العزيز بن يوسف وأبى إسحاق الصائى. وإن وجد التوحيدى أسلوب عبد العزيز أكثر ركاكة من أسلوب صاحب، فليس لرأيه فى أسلوب ابن العميد الموضح نفسه. فإننا نقرأ فى (الإمتاع) أن ابن العميد كان «أول من أفسد الكلام»، وذلك أنه تبع الجاحظ وعمل إليه أنه لحنه ولم يكن كذلك، ولا يدهشنا هذا الإجراء، ونحن نعرف إعجاب

ناحيتين: أولاها فى الكتابة، فالهمدانى يسلط اللفظ على المعنى بطريقة هى بعينها ما يرمى به التوحيدى، وثانيتهما فى الإنسانية، فالهمدانى - بالرغم من اختراعه بطله المكدى أبا الفتح الإسكندرى - لم يزل هو رجلا عاديا مقتنعا بمجمعه، فهو لا يتمرد ولا يفكر ولا ينقد، والتوحيدى عكس ذلك تماما.

وبالجملة، نستطيع أن نقول إن التوحيدى غلب فى معركة الأساليب النثرية، وبقي «الغريب» من هذه الناحية، كما بقى الغريب من نواح أخرى. وإن اعتبرنا غلبة الكلف بالسجع فى أيام التوحيدى غلبة للدوق العجمى على الذوق العربى، فهناك من يشهد فى مؤلفاته، خصوصا فى رسائله، فى الجمل التالى، أن فوز السجع والإنشاء اشتمل العجم والعرب جميعا، وأشير طبعاً إلى أبى العلاء الممرى.

على الملأ وحاف إلى المآثم سماع للنصائح مقدام على المظالم، ولعل هذا رأى هو الذى حسب أبا بكر إلى التوحيدى، برغم كلفه هو بالسجع، إذ يقول التوحيدى إنه «من أفصح الناس، ما رأينا فى العجم مثله».

وإن كان ذلك رأى التوحيدى فى أبى بكر الخوارزمى، فلنساك ما رآه فى منافس أبى بكر العجمى الأصغر منه سناً، أى بديع الزمان الهمدانى. وهنا للأسف ينقصنا الدليل القاطع، فلم أجد فى مصنفات التوحيدى أية إشارة إلى الهمدانى. وفى الحقيقة لم يؤلف الهمدانى مقاماته إلا بعد انتقال التوحيدى إلى شيراز وهزله هناك، حيث لم يعد يكتب عن الأمور الدينية وعن معاصره. ومع ذلك، فلا أشك أن هذه المقامات بلفتة فى شيراز قبل وفاته، فإننا نعرف أنها قد بلغت ابن شهيد فى الأندلس قبل ذلك بضع سنين. ولكن يبدو أن بين التوحيدى والهمدانى فجوة واسعة، وذلك من



أبو حيان التوحيدي

الناقد الاجتماعي

عثمان سليمان موانى*

بأنه فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة^(٢). والمتأمل الفطن في تراثه الأدبي - على قلة ما وصل إلينا من هذا التراث - يدرك هذه الحقيقة إدراكاً واعياً^(٣).

على أن أهم ما يميز تراث هذا الرجل، علاوة على ما أشرنا، إلمامه الدقيق بقضايا عصره، ومشكلات مجتمعه وتصويره لها، من خلال نقده لهذا المجتمع وبعض رجال عصره، وإبرازه الكثير من العيوب الخلقية التي شاعت في المجتمع آنذاك وأصبحت ظاهرة اجتماعية سيئة.

وبما يصور ذلك، قوله في وصف أخلاق بعض التجار، وأصحاب الأموال، والثروات:

«قد تعاطوا المنكر حتى عرف، وتناكروا المعروف حتى نسى، يتمسكون من الملة بما أصلح البضائع، وينهون عنها كلما عادت بالوضائع، يسر أحدهم بحيلة، يرزقها لسلعة ينفقها، وغيلة لمسلم يحميه الإسلام.

فإذا أحكم حيلته وغيلته، غدا قادراً على حرده، فخر وضر وأب إلى منزله بحطام قد جمعه،

لا تقاس عظمة الأمم بما تنعم به من ثراء مادي، قد يزيد يوماً وينقص يوماً، وقد يأتي عليه الزمن فلا يبقى منه شيئاً، وإنما تقاس عظمتها بما لديها من تراث روحي وأدبي، خالد لا يفنى، ولا ينضب معينه، مهما تعاقبت العصور والأزمان.

وقد حظيت أمتنا العربية بزيادة وفيرة من هذا التراث الذي بلغ قمة ازدهاره في العصور الإسلامية الأولى، حين تفاعلت الثقافة العربية مع بعض الثقافات الأجنبية التي احتكت بها احتكاكاً قوياً، كالثقافة الفارسية والثقافة اليونانية والثقافة الهندية^(١). وقد ظهر أثر هذا التفاعل واضحاً في كتابات بعض أدباء القرنين الثالث والرابع الهجريين كالجاحظ وابن العميد، والهمداني، والعاصي، والتوحيدي.

ويتميز التوحيدي عن نظرائه السابقين بشغفه الشديد بالثقافة العقلية، مع عدم إغفال حسه الأدبي والفني، الذي يبدو واضحاً في كتاباته الأدبية والفكرية. ويبدو أن هذا المزج الواضح بين الفكر والوجدان في كتاباته هو الذي دفع بعض القدماء الذين ترجموا له، مثل باقوت الحموي، إلى وصفه

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

في نفث سحر، وتارى مع صاحبي رماذ، ووجهه
على عاصفة، ونسبحى بنى وبينه سموم،
ونصبي منه هموم وغموم^(٨).

وقد استشهد التوحيدي بهذا النص والنص الشعري
السابق، معضداً بذلك وجهة نظره في شيوع هذه الأمراض
الاجتماعية في مجتمعه وبين رجال عصره، وهذا بعد لونا
من ألوان النقد الاجتماعي. وقد يخص بنقده الاجتماعي
رجالا بينهم، مثل بعض الوزراء أو الكتاب أو العلماء أو
الشعراء. ويلاحظ أنه لا يقف في هذا النقد عند الجوانب
الشخصية وحسب، ولكنه يتعدى ذلك إلى تقويمهم علميا أو
فنيا وذكر محاسنهم، وكذا عيوبهم ونقائصهم الشخصية.

يقول مثلا في نقد الوزير، صاحب ابن هباد:

«إن الرجل كثير المفوظ، حاضر الجواب، فصيح
اللسان، قد تنف من كل أدب عفيف أشياء،
وأخذ من كل فن أطرافا، والغالب عليه كلام
المتكلمين المعترلة»^(٩).

وهذا النقد يمثل الجانب الإيجابي في هذه الشخصية،
لأنه يكشف عن مزاياها الأدبية واللغوية، ويشيد بها. أما عن
سلبيات هذه الشخصية، فتبدو من قول التوحيدي عنها:
«والناس كلهم محجمون عنه، لجرأته وسلطته،
واقتراره، وسطته شديد العقاب، طفيف الثواب،
طويل العتاب، بذئ اللسان، يعطى كثيرا قليلا،
مغلوب بحرارة الرأس، سريع الغضب... حسود
حقود حديد، وحسنه وقف على أهل الفضل،
وحقده سار إلى أهل الكفاية...»^(١٠).

وشبهه بهذا المنحى النقدي نقده لابن العميد، واتجاهه
الأدبي الذي ذكره في كتابه (مثالب الوزراء)^(١١)؛ وقد
جاء فيه قوله:

«وهو نذر المعاني، شديد الكلف باللفظ، وكان
أحسن الناس لمن عبط بالقلم، أو بلغ باللسان أو
فلج في المناظرة، أو فكاه بالنادرة، أو أغرب في
جواب أو أسع في خطاب، وقد لقي الناس منه
الدواهي لهذه الأخلاق الخبيثة»^(١٢).

مفتبطا بما أباح من دينه وانتبهك من حرمة
أخيه، بعد الذي كان منه حذقا بالتكسب ووفقا
بالمطلب، وحلمًا بالتجارة، وتقديما في
الصناعة»^(١٣).

ويرى أن هذه العيوب الخلقية والسوءات الاجتماعية لا
تقتصر على فئة التجار وحدهم، ولكنها تشيع في بعض فئات
المجتمع الأخرى.

يقول:

«فوالله ما أسمع ولا أرى هذه الأخلاق إلا شائعة
في أصناف الناس، من الجند، والكتاب، والتناء
والصالحين، وأهل العلم.

لقد حال الزمان إلى أمر لا يأتي عليه النعت، ولا
تستوعبه الأخبار»^(١٤).

ومصدقا لهذا قول أحد شعراء هذا العصر، مصورا نفسى
هذه الأمراض الخلقية في المجتمع آنذاك، مثل النفاق والحسد
وعدم الوفاء، ومفضلا العيش وحيدا في الصحراء، على
العيش مع هؤلاء الناس:

أبارب كل الناس أبناء علة

أما تعشر الدنيا لنا بصديق

وجوه بها مضممر الغل شاهد

ذوات أديم في النفاق صديق

... إلخ^(١٥).

وقول أحد وزراء هذا العصر، الذي حظى أبو حيان
التوحيدي بصحبته كثيرا، ومسامحته^(١٦)، مصورا بعض هذه
الأمراض الخلقية التي أصابت عدواها كثيرا من النفوس
البشرية آنذاك:

«أرى واحدا في قتل حبل، وآخر في حفر بئر،
 وآخر في نصب فجع، وآخر في دس حيلة، وآخر
في تقبيح حسن، وآخر في شغل حديد، وآخر
في تمزيق عريض، وآخر في اختلاقي كذب،
 وآخر في صدع ملقم، وآخر في حل عقد، وآخر

ويبدو هذا المنحى النقدي كذلك فى تقويمه لبعض

«أبو سعيد أجمع لشمل العلم، وأنظم لمذاهب العرب، وأدخل فى كل باب، وأخرج من كل طريق، وألزم للجسادة الوسطى فى الدين والخلق»^(١٦).

وقوله عن أبى على:

«وأما أبو على، فأشد تفرداً بالكتاب وأشد انكباباً عليه، وأبعد من كل ما عداه مما هو علم الكوفيين.

وما تجارز فى اللغة كتب أبى زيد وأطرافها مما لغيره، وهو متقد بالفيظ على أبى سعيد وبالحسد له، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من أوله إلى آخره»^(١٧).

وقوله كاشفاً عن القيمة العلمية لكل منهما:

«وكان أبو سعيد بعيد القرنين، لأنه كان يقرأ عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والنحو واللغة، والعروض والقوافي والحساب والهندسة والحديث والأخبار وهو فى كل ذلك إما فى الغاية أو الوسط.

وأما على بن عيسى فعالى الرتبة فى النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق، وحب به، إلا أنه لم يسلط طريق واضح المنطق بل أفرد صناعة، وأظهر براعة...»^(١٨).

أما عن المقارنة بينهما، من حيث السلوك الشخصى لكل منهما:

«فأبو على يشرّب، ويتخالف، ويفارق هوى أهل العلم، وطريقة الربانيين وهادة المتسكّين، وأبو سعيد يصوم الدهر، ولا يصلى إلا فى الجماعة»^(١٩).

أما عن منحا فى نقد شعراء عصره، فيبدو مختلفاً بعض الاختلاف عن منحا فى نقد العلماء والوزراء والكتاب وسائر رجال عصره، إذ يعنى فى هذا النقد بشعر الشاعر وتقويمه

وهبدو هذا المنحى النقدي كذلك فى تقويمه لبعض علماء عصره، من الناحية العلمية والشخصية، تقويماً يكشف عن عمق ثقافته ودقة حس النقدي، كما يكشف عن معرفته الدقيقة بالتواضع النفسية، ونقاى النفس البشرية. ومن الشواهد الدالة على ذلك قوله عن المترجم عيسى ابن إسحاق بن زرعة إنه:

«حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة، ليس له فى دقيقتها منفذ، ولا له من لغزها مأخذ. ولولا نزوع فكره فى التجارة، ومحبته فى الربح، وحرصه على الجمع وشده على المنع، لكانت قريحته تستجيب له، وغائمه تدر عليه، ولكنه مبدد، مندّد، وحب الدنيا يحمى وهمه»^(٢٠).

وقوله عن ابن الخمار، وكان طبيباً وفيلسوفاً:

«وأما ابن الخمار ففصيح، سبط الكلام... كثير التدقيق، لكنه يخلط الدرّة بالبحرّة، ويفسد السمين بالث، ويرقع الجديد بالرت»^(٢١).

وقوله عن أبى بكر القومسى، أحد كتاب عصره وفلاسفته:

«وأما القومسى فرجل حسن البلاغة، حلو الكناية، كثير الفقر المعجبة، جماعة للكتب... إلا أنه غير نصيح فى الحكمة؛ لأن قريحته ترابية، وفكرته سحابية، فهو كالمقلد بين المحققين، والتابع للمتقدمين، مع حب للدنيا شديد، وحسد لأهل الفضل عتيده»^(٢٢).

وقد ينحو فى تقويمه لشخصيات هؤلاء العلماء ومناحيهم العلمية والأدبية منحى آخر، يقوم على إبراز إيجابيات وسلبيات كل منهم، عن طريق المقارنة بين النظيرين، كمقارنته بين عالمى اللغة والنحو، أبى سعيد السيرافى، وأبى على بن عيسى.

كذلك عن اهتمام التوحيدي بفن الشاعر أكثر من شخصه،
ونقائمه الخلقية والاجتماعية.

وهذا على العكس - كما أشرنا - من منحاه في نقد
رجال عصره الذي تجاوز التقويم العلمي، إلى التجريح
الشخصي الحاد، وهنا نسأل، لماذا لنا التوحيدي في نقده
لرجال عصره هذا المنحى؟؟

إن قراءة مثالية لتاريخ حياة هذا الرجل وآثاره العلمية
والأدبية^(٢٢)، تكشف لنا عن حقيقة مهمة لا ينبغي إغفالها،
وهي أن صاحبنا لم يكن على وفاق تام مع كثير من رجال
عصره، فعلاقته بكثير منهم لم تكن طيبة على الدوام. وقد
يمزى هذا إلى بعض العوامل الشخصية والنفسية التي تتعلق
بالتوحيدي وسيرته الذاتية، فقد عمل تحت إمرة بعض وجهاء
عصره كإبن الحميد، الذي تمنى كشيء العيش في
كنفه^(٢٣)، وتحقق له ما أراد، ولكن حدثت بينهما جفوة.
كما عمل عند الصاحب ابن عباد ناسخاً للكتب. ويبدو أن
هذا الرجل لم يكن يحسن معاملته، ويستدل على هذا بما
ذكره التوحيدي في كتابه (مثالب الوزيرين) عن صلاته
الرجل وتكبره حتى إنه طلع عليه يوماً، وهو يعمل في نسخ
الكتب، فوقف أبو حيان احتراماً له، لكن ابن عباد صرخ فيه
قائلاً:

«أقعد فالوراقون أخس من أن يقوموا لنا»^(٢٤).

ويقال إنه طلب من أبي حيان التوحيدي نسخ ثلاثين
مجلدة، فرفض صاحبنا تنفيذ هذا الأمر الصعب^(٢٥)، ثم
فارق منها خدمة له^(٢٦).

ويبدو أن علاقته برجال عصره، كانت تتأثر بالتقلبات
السياسية في هذا العصر، أي في القرن الرابع الهجري. فقد
عانى أهل هذا العصر من آثار تفككت الدولة العباسية إلى
دويلات صغيرة، كدولة الصفاريين، ودولة السامانيين ودولة
بنو بويه^(٢٧)، وما ترتب على ذلك من حروب ومنازعات بين
هذه الدول، وبين أمراء الأقاليم، على نحو ما كان يحدث في
أوروبا آنذاك، وأدى إلى نشأة نظام الإقطاع، ومصادقاً لهذا
يقول المستشرق الفرنسي بلاشير:

فنياً، أكثر من حياته بشخصه، ومسلكه في الحياة، وعلاقته
بالناس، على نحو ما يبدو في نقده العلماء والوزراء، وكبار
رجال عصره.

ومما يوضح ذلك قوله في نقد شعر بعض هؤلاء الشعراء،
والكشف عن الخصائص الفنية لشعر كل شاعر منهم:

«وأما السلامي فهو حلو الكلام، مشفق
النظام...، يخفى السرقة، لطيف الأخذ، واسع
المذهب.

وأما الحاتمي فغليظ اللفظ، كثير العقد... غزير
المحفوظ، جامع بين النظم والنثر... يادى العورة
فيهما يقول، فكانما يبرز ما يخفى ويكدر ما
يصفى...

وأما ابن جليات: فمجنون الشعر، متفاوت اللفظ،
قليل البديع، كثير الزرق، قصير الرشاء، كثير
الغفاه.

وأما الخالع: فأدب الشعر، صحيح النحت، كثير
البديع، مستوى الطريقة، متشابه الصناعة، بعيد
من طرفة المتحير، قريب من فرصة المتخير...

وأما مسكويه: فلطيف اللفظ، رطب الأطراف،
رقيق الحواشي، سهل المأخذ، قليل السكب،
بطيء السبك، مشهور المعاني... وله بعد ذلك
مأخذ كشده من الفلسفة.

ونأت في الخدمة، وقيام برسوم الندامة... وهو
حاتل العقل لشغفه بالكيمياء.

وأما ابن نباتة: فشاعر الوقت، لا يدفع ما أقول،
إلا حاسد أو جاهل، أو معاند. قد لحق عصاة
سيف الدولة، وهذا معهم، ووراءهم... إلخ^(٢٨).

والواقع أن هذا النقد الفني يكشف عما يتمتع به
التوحيدي من حس نقدي دقيق، وذوق فني رفيع، أصالة
الممارسة والدراسة، وكثرة حفظ النصوص، ومدارسته لها. ولا
ينبغي أن ننسى أن صاحبنا أديب مبدع، وصاحب تجربة فنية
تجلت في كثير من إبداعاته الأدبية^(٢٩). كما يكشف

«وقيل كل شيء ينبنى أن تثق بأنه لا صديق،
ولا من يشبه بالصديق» (٣١).

وبشاطر التوحيدى، كثيراً رأى فى موقف أهل عصره
منه، وظلمهم له، فيقول معبراً عن سخطه على هؤلاء الناس،
وإحساسه بالغربة بينهم:

«والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى جنبى
من يصلى معى، فإن اتفق، فيقال أو عصار أو
نداف، أو قصاب.....

فقد أسيست غريب الحال، غريب اللفظ، غريب
التحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحدة، قانعاً
بالوحدة، معتاداً للصمت، ملازماً للحيرة، يائساً
من جميع من ترى، متوقفاً لما لا بد من حلوله،
فشمس العمر على شفا وماء الحياة إلى نضوب،
ونجم الميسر إلى أفسول، وظل التلبث إلى
قلوص» (٣٢).

ويبدو أن هذا الإحساس كان أحد العوامل التى دفعته إلى
رسم صورة قائمة لمجتمعه وأهل عصره من خلال نقده لهم،
وكشفه عن كثير من السوءات الخلقية والاجتماعية. يضاف
إلى ذلك تجاهل كثير من معاصريه علمه وأدبه (٣٣)، مما دفعه
إلى الانشقاق منهم، لا بالنقد والتجريح وحسب، وإنما
بحرمانهم كذلك من ثروته العلمية التى تعب كثيراً فى
جمعها وتأليفها، وذلك بحرقها. وقد عبر عن هذا الإحساس،
الذى كان محتججاً بداخله، وهو مقدم على تنفيذ هذا الأمر،
بقوله:

«على أنى جمعت أكثرها للناس، ولطلب المشالة
منهم، ولعقد الرئاسة بينهم ولقد جاء عندهم،
فحرم ذلك كله» (٣٤).

ويقول مبرراً لإقدامه على هذا العمل، وحرمان أهل عصره
من هذه الثروة العلمية:

«فكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة،
فما صح لى من أحدهم وداد، ولا ظهر لى من
إنسان منهم حفاظ.

ولم تكن حال الإسلام فى الشرق فى بداية
القرن العاشر الميلادى، إلا لتذكرنا من بعض
الوجوه بحال الصنانية فى الغرب فى العهد ذاته.
إذ بينما كانت الحروب الداخلية تحتاج
جرمانية، وبينما كان شارل البسيط فى فرنسا،
وبيرانجييه فى إيطاليا يحاولان عبثاً إعادة تأليف
الوحدة الكارولنجية، وفى الحين الذى كان فيه
النظام الإقطاعى أخذاً فى الاستقرار نهائياً فى
كل مكان من أوروبا، كانت الخلافات فى بغداد
تسير هى أيضاً نحو تفكك تام ونهائى» (٣٥).

والواقع أن ضعف نفوذ الخلافة العباسية آنذاك، وما نشأ
عن ذلك من صراع بين أمراء الأقاليم وبين بعض الدول
العباسية، وبين بعض أمراء الأسر الحاكمة فى هذه
الدول (٣٦)، قد ترك آثاراً لا يستهان بها على المجتمع آنذاك،
الذى لم يعد يشمر أبناءه بالطمأنينة والاستقرار الأمنى، نظراً
لاتشاعر القوضى والسلب والنهب، وكثرة سفك الدماء
البريقة. وطبيعى أن ينعكس هذا على أخلاق الناس، وأحوالهم
الاقتصادية والنفسية.

ويبدو أن صاحبنا لم يسلم من شرر هذه التقلبات
السياسية، فظروفه المعيشية كانت تضطره إلى توطيد علاقاته
ببعض ساسة عصره، والعيش فى كنفهم أحياناً.

وقد يوطد علاقته بوزير ما، ثم يقصى هذا الوزير عن
الحكم أو تدول دولته، فيجد التوحيدى نفسه فى موقف
صعب، قد خسر الكثير مالا وجاهاً، وكسب عداوة الحكم
الجديد. ولا ينبغى أن تغفل المنافسة بين وجهاء هذا العصر،
وما كان يترتب عليها من إحراج نفسى لصاحبنا حين يمد
مثلاً حبل وصاله إلى وزير، ثم يختلف معه، ويذهب إلى
نظيره ومنافسه... وقد سعى الظن به، وينقطع حبل الوصال
بينهما (٣٧). وينعكس هذا كله على حالته الاقتصادية
والنفسية.

لذا، لا نعجب إن رأينا كثير الشكوى من الفاقة والبؤس،
وافترقاد الأصدقاء الذين خلت الحياة منهم، كما يرى. وقد
عبر عن هذا الإحساس بقوله:

الشخصيات. ويبدو هذا بوضوح عند بعض كتاب التراجم والطبقات الذين عتوا بأدباء وعلماء عصر التوحيدى، وغلّب عليهم «الاتجاه المنقبي» الذى ينظر إلى من يكتب عنه من جانب واحد، هو الجانب المشرق، مثلاً فى مجموعة من الفضائل والمزايا التى تتحلى بها الشخصية.

ويغفل أصحاب هذا الاتجاه الجانب الآخر من الشخصية الإنسانية، مثلاً فى مجموعة من السلبات.

فلو قرأنا مثلاً ما كتبه صاحب «بئمة الدهر» عن هؤلاء الرجال (٣٨) الذين تصدى لنقدهم التوحيدى، لوجدنا البون شاسعاً بين منحنى التوحيدى فى تقويم هؤلاء الرجال وأعمالهم، وبين منحنى هذا الرجل المشروب بروح منقبية، لا ترى فيمن ترجم له إلا الجانب المضيء من شخصيته وعلمه.

ثانيهما: إصلاح وتقويم ما اعوج من هؤلاء الرجال، وهذا لا يتأتى إلا بالكشف عن عيوبهم وأمراضهم الخلقية والنفسية.

وقد يبدو هذا النقد فى مظهره تجريحاً لهؤلاء الناس، وكشفاً عن عوراتهم الخلقية والنفسية، تضيق به صدور بعض ذوى الأفق الضيق، وقد يستهجنونه بحجة أنه يعد خروجاً على الأعراف الاجتماعية، وأنه ينافى الذوق العام.

والواقع أن هذا النقد لا يعد أمراً خارجاً على الأعراف الاجتماعية، ولا ينافى الذوق، لأنه إصلاح للمجتمع وتصفيه للذوق العام.

وعلاوة على ذلك، ففى تراثنا الإسلامى أصول لهذا النقد، وقواعد وضعها أسلافنا. والمتصفح المدقق لكتب الجرح والتعديل ونقد الرجال (٣٩) يجد من هذا اللون النقدى الشيء الكثير.

واللائق للنظر أن أسلافنا كانوا ينطلقون فى هذا النقد من قاعدة مؤداها الجرح مقدم على التعديل (٤٠). فكل عالم أو عَلم مجرح إلى أن تثبت برأته، ويصبح أهلاً لتحمل العلم وأدائه.

ولم يكن قصدهم من ذلك التجريح فى حد ذاته، بل توثيق مصدر العلم أو المعرفة.

وقد اضطرت بهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطى الرءاء والسحمة والنفاق (٣٥).

وواضح من هذا النص أن بعض سوءات المجتمع وأمراضه الاجتماعية، انعكست على شخصية التوحيدى، وأصابته عدواها. وهذا يفسر لنا سر سخطه على بعض معاصره، الذين تسببوا فى نشر هذه الأمراض الخلقية بين أفراد المجتمع، وكدروا بها صفو مائه، وطيب هواه. يضاف إلى ذلك اتهام بعضهم له فى عقيدته ودينه (٣٦)، وإخفاقه فى تحقيق طموحاته المادية والمعنوية، وما ترتب على ذلك من إحساس بالنقص دفعه إلى الحقد على كل عظيم أو صاحب مال، أو جاه، ومصداقاً لهذا قول ياقوت الحموى عنه:

«وكان أبو حيان مجبولاً على الغرام بثلث الكرام» (٣٧).

وعلى أية حال، فهذا كله يؤكد لنا صحة القول بأن سخط التوحيدى على مجتمعه وبعض رجال عصره، ونقده لهم من الناحية العلمية والخلقية، مرده إلى أسباب شخصية ونفسية، تتعلق بالتوحيدى نفسه، وأحوال مجتمعه الذى كان يفتقد الأمن والاستقرار بسبب الاضطرابات السياسية التى تعرض لها، وما ترتب عليها من اختراز فى القيم الخلقية والاجتماعية.

ويظهر أن كثرة اختلاط التوحيدى بالخاصة من أهل عصره قد مكنته من الاقتراب منهم، ومعرفة دغائلهم، ورصد حركاتهم وسكناتهم. وبناء على هذا يمكننا القول بأن نقد التوحيدى لمجتمعه وبعض رجال عصره لم ينشأ من فراغ، ولم يكن صدًى لانهجالات داخلية لا صلة لها بالواقع، وإنما كان على العكس من ذلك صدًى لانعكاس الواقع الأليم على نفسه وأحاسيسه، ومن ثم، فإن النقد لا يخلو من آثار إيجابية، لعل من أوضحها أمرين:

أولهما: إبراز بعض الجوانب الخفية فى شخصيات هؤلاء الرجال، أغفلها كثير من الدارسين الذين تصدوا لدراسة هذه

والواقع أن نقد التوحيدى لرجال عصره أثمر هذه الثمرة،
لأنه كشف عن الداء وشخصه. وتشخيص الداء، يعد أول
خطوة نحو العلاج الصحيح، وعلى هذا يمكننا القول بأن
هذا النقد يعد نقداً بناءً، وإن أتى بطريق سلبى.

الهوامش

- (١) راجع ما كتبه أحمد أمين فى كتابه ضحى الإسلام جـ ١، عن هذه الثقافات. وراجع الباب الأول من كتابنا التيارات الأجنبية فى الفكر العربى، وموضوعه. ومما نقله التيارات الأجنبية إلى البيئة العربية والشعر.
- (٢) معجم الأديباء لياقوت الحموى، جـ ٥، ص ٣٨٠، ط: مرجليوث.
- (٣) راجع مؤلفات التوحيدى فى معجم الأديباء، جـ ٥، ص ٣٨١ - ٣٨٢.
- (٤) الإمتاع والمؤانسة، جـ ٣، ص ٦٢، ط: بيروت - المكتبة المصرية.
- (٥) المرجع السابق والصفحة.
- (٦) كتاب الصداقة والصدق لآبى حيان التوحيدى، ص ١٢ - ١٣، ط: مكتبة الآداب - القاهرة ١٩٧٢ م.
- (٧) هو الوزير أبو عبد الله العارض.
- (٨) الإمتاع والمؤانسة، ص ٦٣ - ٦٤، جـ ٣.
- (٩) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٤.
- (١٠) نفسه، جـ ١ ص ٥٥ - ٥٦.
- (١١) أى ابن العميد والساحب ابن حياء، راجع معجم الأديباء لياقوت جـ ٥ ص ٣٩٢ - ٤٠٧.
- (١٢) الإمتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ٦٦ - ٦٧.
- (١٣) المرجع السابق، ص ٣٣، جـ ١.
- (١٤) نفسه، ص ٣٣ - ٣٤، جـ ١.
- (١٥) نفسه، جـ ١، ص ٢٥.
- (١٦) نفسه، جـ ١، ص ١٢٩.
- (١٧) نفسه، ص ١٣١، جـ ١.
- (١٨) نفسه، ص ١٣٣، جـ ١.
- (١٩) نفسه، ص ١٣٢، جـ ١.
- (٢٠) نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٧، جـ ١.
- (٢١) راجع النظر الفنى لركبى مبارك، ص ١٦٢ - ١٦٧، جـ ٢.
- (٢٢) راجع معجم الأديباء لياقوت جـ ٥ ص ٣٨١ - ٣٨٢، وفائز المعارف الإسلامية مادة (أبو حيان التوحيدى)، ومقدمة تحقيق كتاب الإمتاع والمؤانسة.
- (٢٣) راجع رسائله التى كتبها لابن العميد معبراً فيها عن هذه الرغبة وقد أنزهاها لياقوت فى معجم الأديباء جـ ٥ ص ٣٩٨ - ٤٠١.
- (٢٤) معجم الأديباء جـ ٥، ص ٣٩٢.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٣٩٧، جـ ٥.
- (٢٦) يقال إن هذا قد حدث سنة سبعين وثلاثمائة بعد أن خدمه ثلاث سنوات - المرجع السابق جـ ٥ ص ٣٩٦.
- (٢٧) راجع تاريخ الإسلام الدينى والسياسى والثقافى لحسن إبراهيم جـ ٢ الباب الرابع (الدول المستقلة).
- (٢٨) بلاخير - أبو الطيب المحبى، ترجمة، إبراهيم كيلانى ص ١ مقدمة المؤلف.
- (٢٩) تاريخ الإسلام لحسن إبراهيم جـ ٢ ص ١٠٥، ومجديد ذكرى أبى العلاء لطف حسين ص ٤٥، ٦٥.
- (٣٠) راجع السيرة الذاتية للتوحيدى فى معجم الأديباء لياقوت، جـ ٥ ص ٣٨٠ - ٤٠٧، وفائز المعارف الإسلامية المجلد الأول مادة (أبو حيان التوحيدى) ومقدمة أحمد أمين لكتاب الإمتاع والمؤانسة، والنظر الفنى لركبى مبارك جـ ٢ ص ١٦١ - ١٧٥.
- (٣١) كتاب الصداقة والصدق للتوحيدى ص ١٠.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٩.
- (٣٣) راجع معجم الأديباء لياقوت، جـ ٥ ص ٣٨١.
- (٣٤) المرجع السابق، جـ ٥ ص ٣٨٧.
- (٣٥) نفسه، جـ ٥ ص ٣٨٨.

٢٨٢

- (٣٦) راجع دائرة المعارف الإسلامية (أبو حيان التوحيدي)
(٣٧) معجم الأدياء ج ٢ ص ٢٨٢.
(٣٨) راجع تراجم هؤلاء الرجال في بهجة الدهر للشمسي.
(٣٩) راجع مقدمة ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، وكذا مقدمة لسان الميزان في نقد الرجال للشمسي.
(٤٠) راجع الباب الثاني من كتابنا منهج النقد التاريخي والمنهج الإسلامي (نقد الحر)



۶۱۱۸۴

..... وده بندی

..... تاریخ ۸۰۳/۲۷

● مجلات تصدر عن

الهيئة المصرية العامة للكتاب

● فصول

مجلة فصلية

رئيس التحرير : جابر عصفور

● إبداع

مجلة شهرية

رئيس التحرير : أحمد عبد المطلب حجازي

● القاهرة

مجلة شهرية

رئيس التحرير : غالى شكرى

● المسرح

مجلة شهرية

رئيس التحرير : محمد عثمان

● علم النفس

مجلة فصلية

رئيس التحرير : كاميليا عبد الفتاح

● عالم الكتاب

مجلة فصلية

رئيس التحرير : سعد المجرسى

● الفنون الشعبية

مجلة فصلية

رئيس التحرير : أحمد مرسى

